

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

OCT 24 2003

Kann Gott leiden?

.....GTU LIBRARY.....

- |                   |  |
|-------------------|--|
| Jan-Heiner Tück   | Editorial  |
| Christoph Dohmen  | Der Gottesknecht und das Leiden Jesu   |
| Michael Figura    | Das Leiden Gottes in der Theologie<br>der Kirchenväter                         |
| Markus Enders     | Kann Gott leiden? · Zur Frage nach der Leidens-<br>fähigkeit Gottes            |
| Jan-Heiner Tück   | Das Äußerste · Zu Möglichkeiten und Grenzen<br>trinitarischer Kreuzestheologie |
| Peter Henrici     | Der »Tod« Gottes in der Philosophie  |
| Matthias Remenyi  | Ende gut – alles gut? · Hoffnung auf Versöhnung                                |
| Holger Zaborowski | Das Buch zum Thema · Das Gesetz des Mitleids –<br>Dostojewskis »Der Idiot«     |

Perspektiven

.....

- |                  |                                 |
|------------------|---------------------------------|
| Joseph Ratzinger | Kirchliches Lehramt und Exegese |
|------------------|---------------------------------|

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE  
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER  
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN  
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · PETER SCHULZ  
EBERHARD STRAUB · JAN-HEINER TÜCK

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

## *Kann Gott leiden?*

JAN-HEINER TÜCK	419	Editorial
CHRISTOPH DOHMEN	424	Der Gottesknecht und das Leiden Jesu
MICHAEL FIGURA	434	Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchenväter
MARKUS ENDERS	451	Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes
JAN-HEINER TÜCK	465	Das Äußerste · Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie
PETER HENRICI	483	Der »Tod« Gottes in der Philosophie
MATTHIAS REMENYI	492	Ende gut – alles gut? · Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft
HOLGER ZABOROWSKI	513	Das Buch zum Thema · Das Gesetz des Mitleids – Dostojewskis »Der Idiot«

## *Perspektiven*

JOSEPH RATZINGER	522	Kirchliches Lehramt und Exegese
------------------	-----	---------------------------------

*Nächste Hefie:*

*November-Dezember 2003: Die Frau im Christentum*

*Januar-Februar 2004: Die Mysterien des Lebens Jesu III: Das verborgene Leben Jesu*

# KANN GOTT LEIDEN?

*Editorial*

*Ipse pater non est impassibilis.*

ORIGENES

Das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes mag dem Glauben eine Selbstverständlichkeit sein, für das Denken ist es eine bleibende Zumutung. Denn der Mensch gewordene Gott wäre nicht wahrhaft Mensch geworden, wenn er nicht auch gelitten und sich dem Tod ausgesetzt hätte. Gegen die Annahme der Docketisten, dass Gott die Menschwerdung nur simuliert, dass er den schmachvollen Tod am Kreuz nur zum Schein inszeniert habe, setzt bereits der Johannes-Prolog die Aussage, dass der göttliche Logos ins *Fleisch* gekommen sei (vgl. Joh 1,14). Wie aber ist göttliche Transzendenz mit der Hinfälligkeit des Fleisches vereinbar? Verdient ein Gott, der die Gestalt eines Menschen annimmt, leidet und stirbt, noch Gott genannt zu werden? Oder rückt die Vorstellung eines inkarnierten und gekreuzigten Gottes unweigerlich in die Nähe von Mythologie? – Andererseits: Was wäre das für ein Gott, der an der Leidens- und Schuldgeschichte der von ihm geschaffenen Menschen keinen Anteil nehmen könnte, der ewig und vollkommen, aber vollkommen teilnahmslos wäre? Und was wäre mit einer Welt, die sich hoffnungslos selbst überlassen bliebe und nicht auf Rettung durch eine transzendente Macht bauen könnte?

Schon diese Fragen zeigen die Brisanz, in welche das Thema *Kann Gott leiden?* hineinführt. Will man Möglichkeiten und Grenzen einer theologisch verantwortbaren Rede vom leidenden Gott ausloten, empfiehlt es sich zu klären, ob und wenn wie sich das *biblisch* bezeugte Geschichtshandeln Gottes mit der *philosophischen* Gotteslehre der Griechen vereinbaren lässt.

In der antiken Philosophie ist die Vorstellung von einem Leiden Gottes nicht nur mythologieverdächtig, sondern schlechterdings unvollziehbar. Der *unbewegte Bewegter* des Aristoteles kann und darf durch die Welt nicht bewegt werden. Er ist der Eine und Unveränderliche, der keine Außenbeziehung zur Welt und deren veränderlicher Vielfalt unterhält – das ist seine Größe und seine Grenze. Seine Größe, weil er – anders als die Götter des Mythos – durch die Geschehnisse der Welt in seinem selbstgenügsamen ewigen Leben nicht beeinträchtigt wird. Seine Grenze, weil er am Leben der Welt und der Geschichte der Menschen keinen Anteil nehmen kann,



ohne in den Strudel der Endlichkeit hineingerissen zu werden. Das philosophische Axiom der *Apatheia* und Unveränderlichkeit hat die Funktion, die bleibende Transzendenz Gottes über das Weltgeschehen festzuhalten. Gerade dadurch aber etabliert es eine unüberbrückbare Kluft zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre.

Anders der Gott der biblischen Überlieferung. Von ihm wird bezeugt, dass er von Anfang an dramatisch auf das Tun und Lassen der Menschen bezogen ist. Unverblümt werden ihm im Alten Testament Affekte zugeschrieben: Ihn reut es, den Menschen erschaffen zu haben; er trauert und zürnt, wenn Israel, sein erwähltes Volk, gegen den Bund verstößt und treulos zu anderen Göttern seine Zuflucht nimmt; zugleich aber wirbt er eifersüchtig um seine Liebe und nimmt seinen Zorn zurück, wenn Israel zu Umkehr und Buße bereit ist. Im Neuen Testament legt Gott sich selbst im Fleisch eines Menschen aus. Jesus vollzieht die *authentische Exegese* des göttlichen Willens, wenn er mit den Armen und Kranken Mitleid hat, den Sündern gegenüber Erbarmen zeigt, über das sich verhärtende Jerusalem weint oder voller Abscheu das merkantile Treiben am Tempel geißelt. Von Todesangst zerrissen, unterwirft er sich schließlich dem Willen des Vaters und nimmt das Äußerste auf sich. Das innere Motiv dieses Geschehens wird freigelegt, wenn es heißt, Gott habe «die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3,16). Dass nicht nur im Leben und Wirken, sondern vor allem im Sterben Jesu Christi, also am Kreuz, die unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe Gottes zum Ausdruck kommt, ist für jüdische Ohren ein Skandal, für Griechen eine Torheit (vgl. 1 Kor 1,23) und noch für Goethe eine unzumutbare Wahrheit.<sup>1</sup> «Gott am Kreuze ... eine Umwerthung aller antiken Werthe» – notiert Nietzsche<sup>2</sup> und bringt damit die Spannung zwischen philosophischer Theologie und dem auf Golgotha kulminierenden Geschichtshandeln Gottes auf den Punkt. Wenn aber der rückhaltlose Selbsteinsatz des Gekreuzigten Ausdruck und Vollzug der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes ist, dann zwingt dies zu Modifikationen der philosophischen Theologie – ohne dass deren berechtigtes Anliegen, die Transzendenz des einen Gottes über die Geschichte zu wahren, leichtfertig beiseitegeschoben werden könnte. Wie und unter welchen Bedingungen im Blick auf das Kreuz dann von einer Leidensfähigkeit Gottes die Rede sein kann, ohne in einen kruden Patripassianismus zurückzufallen, das muss in der Christologie (wie ist das Verhältnis zwischen menschlicher und göttlicher Natur in Christus zu bestimmen?) und Trinitätstheologie (wie verhält sich das geschichtliche Wirken Gottes «ad extra» zu seinem ewigen Wesen «ad intra»?) verhandelt werden.

Diese flüchtig angerissenen Fragen wollen die Beiträge dieses Themenheftes weiter vertiefen und klären helfen. Ohne eine biblische Vergewisse-



rung hänge die ganze Problematik in der Luft, daher bietet der erste Beitrag eine Auslegung des Vierten Gottesknechtslieds (*Christoph Dohmen*). Statt eine Übersicht über die biblischen Stellen zu bieten, in denen von Affekten Gottes die Rede ist, schien eine Konzentration auf diesen Text sinnvoll, da er bereits im Neuen Testament herangezogen wird, um die Heilsbedeutung des Todes Jesu *pro nobis* aufzuschließen (vgl. Lk 24,13–35; Apg 8,26–40). Mit dem Eintritt des Christentums in den hellenistischen Kulturraum musste das Evangelium von der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Jesu Christi mit der antiken Philosophie vermittelt werden. Dabei kam es nicht – wie die Hellenisierungshypothese unterstellt – zu einer den Glauben verfälschenden Assimilation, sondern vielmehr zu einer kritischen Aneignung des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms. Dies vermag ein Überblick über die einschlägigen Aussagen der Kirchenväter zu zeigen, die in dem Motiv «des leidlosen Gottes, der leidet» zusammenlaufen (*Michael Figura*). Das selbstgenügsame Leben Gottes bliebe allerdings von einem gewissen Ungenügen gezeichnet, wenn es nicht in der Lage wäre, sich aus freier Liebe seinen verlorenen Geschöpfen zuzuwenden. Dies lässt sich insbesondere an Origenes studieren, der den Gedanken der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur mit dem des freiwilligen Mitleids aus Liebe (*passio caritatis*) zu einer originellen Synthese verbindet (*Markus Enders*). In der Hochscholastik musste das Verhältnis zwischen philosophischem Gottesbegriff und christlichem Glauben neu austariert werden. Die Aristoteles-Rezeption trug allerdings insofern zu einer gewissen Engführung bei, als im Horizont der Akt-Potenz-Lehre ein wirkliches Verhältnis Gottes zur Welt (*relatio realis*) nicht mehr konzipiert werden konnte.<sup>3</sup> Statt dessen wird das Thema des mitleidenden Gottes in der affektiven Theologie und Passionsmystik um so intensiver traktiert. Als Motiv für die praktische Nachfolge rückt dabei ins Zentrum, das menschliche Leiden (*passio*) in ein Mitleiden (*compassio*) mit dem leidenden Gottesknecht zu verwandeln – bis hin zu der (keineswegs masochistischen) Freude, im täglichen Kreuztragen an der Solidarität Gottes mit den Menschen teilzuhaben.<sup>4</sup> Mit der folgenreichen Trennung von Theologie und Heiligkeit dürfte es zusammenhängen, dass diese spirituellen Impulse über Jahrhunderte hinweg kaum produktiv auf die offizielle Theologie zurückgewirkt haben. – Nicht verwunderlich ist es hingegen, dass das Problem des leidenden Gottes im 20. Jahrhundert erneut virulent wurde. Die Erfahrung von barbarischer Gewalt und totalitärem Terror führte dazu, die Vorstellung von Gott als einem apathischen und unbeteiligten Zuschauer der Geschichte zu problematisieren. So wurden im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Neuorientierung der Theologie beachtliche Versuche unternommen, vom Kreuzesgeschehen her die Rede vom leidenden Gott zu rehabilitieren.<sup>5</sup>



Symptomatisch für diese Bemühungen ist der berühmte Satz aus dem Gefängnis-Tagebuch Dietrich Bonhoeffers: «Nur der leidende Gott kann helfen.»<sup>6</sup> Die Versuche, die Rede von einer Passion Gottes kreuzestheologisch zu begründen, sind allerdings in den letzten Jahren verstärkt in die Kritik geraten. Es wird ihnen vorgeworfen, das reale geschichtliche Grauen in den Gottesbegriff aufzuheben und die klagende Rückfrage an Gott durch Verweis auf einen empathischen Gott zu unterlaufen. Ob dieser Vorwurf zutrifft oder nicht seinerseits Rückfragen aufwirft, soll anhand einer *Relecture* der trinitarischen Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar näher geprüft werden (Jan-Heiner Tück). Als äußerste Konsequenz einer Theologie des Leidens Gottes könnte man das viel zitierte Wort vom «Tode Gottes» begreifen. Zeitdiagnostisch scheint es heute nicht nur die esoterische Aufweichung des Gottesbegriffes, sondern auch das weit verbreitete Gefühl einer radikalen Abwesenheit Gottes präzise zu treffen. Nietzsche hat es in Umlauf gebracht, um eine vom Nihilismus bedrohte Epoche zu kennzeichnen. Weniger bekannt ist, dass das Wort vom Tode Gottes über Hegel und Jean Paul zurück auf Luther verweist und einen genuin *christologischen* Ursprung hat (Peter Henrici). Wenn aber Gott sich dem Tod aussetzt, siegt das Leben. Darauf gründet jedenfalls die Hoffnung der Christen, dass am Ende die Lebendigkeit Gottes den Tod des Todes herbeiführen wird. Aber wird am Ende auch alles gut sein? Das göttliche Gericht bliebe wohl unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte, wenn es von einem *unbetroffenen* Richter vollzogen würde, der durch *äußerlich* bleibende Dekrete über die Lage der zu Richtenden hinwegspräche. So reicht das Thema des leidenden Gottes bis in die Gerichtstheologie hinein. Jesus Christus, «der kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten», kennt die *innere* Situation der Erniedrigten und Beleidigten ebenso wie die Gottverlassenheit der Sünder. Gerade dies berechtigt zu der nach Auschwitz wahnwitzigen Hoffnung, dass sich die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes am Ende zugunsten aller auswirkt, und das schier Unmögliche – Versöhnung zwischen Tätern und Opfern – möglich, ja Wirklichkeit werden kann (Matthias Remenyi). – Eine vorsichtig kreisende Annäherung an Dostojewskis Roman *Der Idiot* lenkt den Blick zuletzt auf eine Figur, die irgendwie quersteht zum normalen Leben, die auftaucht und geht, und deren Fehlen erst dann, wenn sie gegangen ist, seltsam vermisst wird. Ihr *unersättliches Mitleid mit anderen* ist es, das sie in eine Nähe zu Christus rückt, sie zu einer Ikone des Unendlichen macht, die auch heute zu denken gibt (Holger Zaborowski).

In den PERSPEKTIVEN beleuchtet Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich des 100-jährigen Bestehens der päpstlichen Bibelkommission das Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Exegese. Dieses Verhältnis war lange belastet, da die Anwendung der historisch-kritischen Methode in der katho-



lischen Exegese durch lehramtliche Interventionen massiv eingeschränkt wurde. Andererseits ist in den letzten Jahren auch deutlich geworden, dass die ungehinderte Ausübung historischer Kritik nicht automatisch einen unverstellten Zugang zu den biblischen Realitäten garantiert. Historische Kritik, die den Standpunkt des Glaubens aus vermeintlich wissenschaftlichen Gründen neutralisiert, wird blind; ein Glaube hingegen, der sich auf das Kerygma zurückzieht und die historische Dimension den Historikern überlässt, leer. Daher ist das Ringen um eine angemessene Bibelhermeneutik eine bleibende Aufgabe, die von Vertretern der Exegese und des Lehramts in gemeinsamer Anstrengung anzugehen ist. Dass hier auch Fragen nach der Geschichts- und Leidensfähigkeit Gottes tangiert werden, wird deutlich, wenn Ratzinger gegenüber einem versteckten Deismus in der Theologie betont: «Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel.»

Jan-Heiner Tück

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. J.W. VON GOETHE, *Venezianische Epigramme*, Nr. 66, in: DERS., *Werke*, Bd. 1 (Bibliothek Deutscher Klassiker 9), München-Wien 1982, 115.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in: DERS., *Werke. Kritische Werkausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, VI/2, Berlin 1968, 65.

<sup>3</sup> Vgl. J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, in: *Revue thomiste* 69 (1969) 5–27.

<sup>4</sup> Vgl. A.M. HAAS, *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt/Main 1989, bes. 127–152.

<sup>5</sup> Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 191–222; K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1953, bes. 270ff.; J. GALOT, *Dieu souffre-t-il?*, Paris 1976; E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1965, bes. 97ff.; DERS., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 409–543; K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, 184–207; DERS., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 36–76; H. MÜHLEN, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Theologie*, Münster 1969; H. RIEDLINGER, *Vom Schmerz Gottes*, Freiburg 1983 u.a.

<sup>6</sup> D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E. Bethge, München 1990, 192. Vgl. auch J. MARITAIN: «Si le gens savaient, que Dieu «souffre» avec nous et beaucoup plus que nous de tout le mal qui ravage la terre, bien des choses changeraient sans doute, et bien des âmes seraient libérées.» *Quelques réflexions sur le savoir théologique*, 25.

CHRISTOPH DOHMEN · REGENSBURG

## «DER PLAN DES HERRN WIRD DURCH IHN GELINGEN» (Jes 53,10)

*Der Gottesknecht und das Leiden Jesu*

Das philosophische Axiom von der Leidensunfähigkeit Gottes (Apathie)<sup>1</sup> kommt für das Christentum in Bezug auf das Leiden und Sterben Jesu erst mit den christologischen (trinitarischen) Klärungen der frühen Kirche in den Blick, zumal die biblische Tradition sich schon früh des Problems der menschlichen Gott-Rede bewusst gewesen ist<sup>2</sup>, was der reflektierte Gebrauch anthropomorpher oder metaphorischer Redeweisen bestätigt. Gleichwohl ist das gewaltsame Ende des Lebens Jesu für die ersten Christen ein großes Problem, weil dieses Schicksal nicht mit ihren Erwartungen und Hoffnungen zusammengeht, wie sie im Glauben, dass dieser Jesus der Messias Israels<sup>3</sup> sei, kulminieren.

### *Ein Weg in die Hl. Schrift*

Die Emmaus-Perikope (Lk 24,13–35) stößt mit der Entfaltung des Bekenntnisses, dass Jesus von Nazaret der Messias ist, ins Zentrum christlicher Theologie. Nicht die Identifizierung oder Proklamation<sup>4</sup> scheint dabei das Problem zu sein, sondern die Verbindung zu seinem leidvollen Tod. Dem unbekannten Fremden legen die Jünger auf dem Weg dar, was sie bedrückt und darin spiegelt sich eine der Grundfragen des frühen Christentums wider. «Das mit Jesus, dem Nazarener, der ein Prophet war, kraftvoll in Tat und Wort vor Gott und allem Volk. Und wie ihn unsere Hohenpriester und Anführer dem Richtspruch zum Tode ausgeliefert haben und ihn kreuzigten. Wir aber hatten gehofft, er sei es, der Israel erlösen werde» (Lk 24,19f<sup>5</sup>).

Im Mittelpunkt der Antwort, die in einer umfassenden Schriftauslegung besteht, findet sich wiederum das Problem des Leidens, nun aber in eine

CHRISTOPH DOHMEN, 1990–2000 Professor für Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück, seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.



Frage gefasst: «Musste nicht eben das der Messias leiden, um in seine Herrlichkeit zu kommen?» Diese Frage, die aus späterer christlicher Perspektive eindeutig als rhetorische betrachtet wird, findet sich im vorliegenden Abschnitt Lk 24,25–27 von Hinweisen auf die gesamte Schrift gerahmt. (Der Ausdruck «die Propheten» in V. 25 bezeichnet hier wie an anderen ntl. Stellen die gesamte Bibel Israels<sup>6</sup> und entspricht der Spezifizierung in «Mose und alle Propheten» bzw. «alle Schriften» in V.27.) Der entscheidende Punkt der Frage ist gleichwohl nicht in der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Verbindung von Messias und Leiden zu sehen, so dass die umfangreichen Diskussionen um Traditionen des leidenden Messias sich an dieser Stelle erübrigen, sondern in der *Notwendigkeit* des Leidens, die das «Musste» zusammen mit dem nachfolgenden Finalsatz zum Ausdruck bringt<sup>7</sup>. Hörer oder Leser dieser Geschichte erfahren nicht, auf welche Stelle in den Heiligen Schriften der Auferstandene sich bezieht, so dass die Jünger das Leiden Jesu als etwas Gottgewolltes verstehen können. Die Gottgewolltheit des Geschehens durch die Übereinstimmung mit dem verschrifteten Gotteswillen<sup>8</sup> betont der Auferstandene etwas später noch einmal gegenüber dem Kreis der Elf und den Jüngern in Lk 24,46, wo es heißt: «So ist geschrieben: Der Messias soll leiden und auferstehen von den Toten am dritten Tag.» Den Hörern und Lesern der Stelle wird damit aber nur das Ergebnis – das für sie natürlich Entscheidende – geboten, nicht aber der direkte Schriftbezug bzw. der Weg von den Schriften zu dieser Einsicht, dass das Leiden des Messias einen von Gott intendierten Sinn besitzt. Später erst wird dem Leser des NT der entsprechende Hinweis gegeben. In der Erzählung von der Begegnung zwischen Philippus und dem Äthiopier in Apg 8,26–40 wird die Frage der Emmaus-Geschichte aufgegriffen. Immer schon sind die engen Parallelen und Bezüge zwischen Lk 24,13ff und Apg 8,26ff gesehen worden. In einer instruktiven Auswertung hat A. von Dobbeler Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen beiden Geschichten dargestellt und diskutiert<sup>9</sup>. Mit Recht warnte er davor, beide Geschichten aufgrund der Gemeinsamkeiten als unmittelbar zusammengehörige Geschichten zu behandeln. Doch gerade von den Unterschieden her erscheinen beide Geschichten nicht als völlig isolierte, sondern in der uns vorliegenden Gestalt des NT sind sie deutlich als – intertextuell – aufeinander bezogene zu erkennen<sup>10</sup>. Während Lk 24 keine Schriftstelle nennt, aber ausdrücklich von der Auslegung spricht, zitiert Apg 8 ausführlich eine Schriftstelle, bleibt aber zurückhaltend im Blick auf ihre Auslegung. Hier wie da wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Schrift (als Einzelstelle oder Gesamtschrift) und dem Schicksal Jesu. Wenn der Äthiopier auf die Frage «Verstehst du auch, was du liest?» (Apg 8,30) darauf verweist, dass es ihm an jemandem mangelt, der ihn auf dem «Weg führt», so die wörtliche Bedeutung des entsprechenden griechischen Verbs (*hodegeo*), dann deutet sich darin genau das

Problem der Verbindung zwischen Schrift und Schicksal Jesu an. Der «Hodeget» Philippus verkündet dem Äthiopier schließlich ausgehend von dieser Bibelstelle das Evangelium von Jesus, d.h. er beantwortet seine Frage, von wem der Text spreche (Apg 8,34), indirekt in dieser Verkündigung durch das «von Jesus» (Lk 8,35) und deutet damit letztendlich das Leiden Jesu als Leiden des Gottesknechtes von Jes 52-53. Die Leser, die von der Emmaus-Geschichte her kommen, finden hier folglich den Hinweis auf die Bibelstelle, die der Frage von Lk 24,26 «Musste nicht eben das der Messias leiden, um in seine Herrlichkeit zu kommen?» zu verstehen. Insofern weist die «Hodegese» nicht nur eine Verbindung zwischen Ereignis und Schriftstelle auf, sondern mehr noch einen Weg durch die Schrift.

### *Der Gottesknecht im Jesaja-Buch*

Doch es reicht nicht aus, den bekannten Text aus Jes 53 für die anstehende Frage isoliert zu betrachten, denn wie jeder Bibeltext will und muss auch er in seinem Kontext gesehen werden. Dieser Kontext wird in erster Linie durch die vier poetischen Textstücke gebildet, die seit B. Duhm als «Gottes-Knechtslieder» (abgekürzt: GKL) bzw. vom Hebräischen her als «Ebed-JHWH-Lieder» (abgekürzt: EJL) bezeichnet werden.

Es handelt sich im einzelnen um Jes 42,1-4 (GKL I); Jes 49,1-6 (GKL II); Jes 50,4-9 (GKL III); Jes 52,13-53,12 (GKL IV). Über das Völker-, das Klage- und das Vertrauensmotiv sowie die Formel «siehe» sind die Lieder vielfach miteinander verknüpft und in einen inneren Zusammenhang gestellt, den B. Janowski als konstitutiv für die Interpretation des vierten Gottesknechtsliedes herausgearbeitet hat.

«Die ersten drei EJL beschreiben also den Weg des *Gottesknechts* in die Völker- und Israelwelt: Er führt von der Präsentation des *Knechts* im himmlischen Thronrat und der Vergabe des universalen Völkerauftrags an ihn (EJL I) über die Proklamation seiner Amtseinsetzung vor den Völkern in Verbindung mit der schwierigen Israelaufgabe (EJL II) bis hin zu seiner leidvollen Begegnung mit Israel (EJL III) – einem Israel, das dem *Knecht* so entgegentritt, dass er menschlich isoliert und radikal auf JHWHs Hilfe angewiesen ist (50,4-9). War der Knecht zu Beginn des ersten EJL ganz bei JHWH – «siehe, mein Knecht, den ich halte ...» (42,1a) –, so ist er es auch am Ende des dritten EJL – «siehe, der Herr JHWH hilft mir ...» (50,9a). Aber der Perspektivenwechsel ist doch bezeichnend: es ist der Wechsel von der *Präsentation des Erwählten zur Angefochtenheit des Leidenden*, von der Nähe bei Gott zur Anfeindung durch die Menschen – die nur die Gewissheit des Gottesnähe «erträglich» macht.

Das dritte EJL endet dann auch sachlich mit einer offenen Frage: Ist der Knecht, dessen Zukunft ganz in der Hand JHWHs liegt, mit seiner Aufgabe,



Israel wieder aufzurichten und zum «Licht der Völker» zu werden (49,5f, vgl. 42,1-4), gescheitert oder ist er in seiner Existenz und Funktion bewahrt? Wie aber sollte diese Bewahrheitung aussehen? Sie müsste auf jeden Fall mehr sein als nur eine Bestätigung seiner individuellen Rettungsgewissheit, also nicht nur seine Person, sondern auch seine Aufgabe umgreifen, da beides doch zusammengehört. Diese offene Frage am Ende des dritten Ejl ist einer der Impulse, aus denen das vierte Lied entstanden sein wird.»<sup>11</sup>

Doch die anstehenden Fragen sind noch ein Stück komplexer, da die Frage nach dem Gottesknecht nicht allein aus dem Zusammenhang der vier GKL zu erheben ist, so dass nicht nur die zitierte Frage des Äthiopiers in Apg 8, ob der Prophet von sich oder von einem anderen rede, sondern auch die im Laufe der Geschichte häufiger gestellte Frage, ob die Gestalt des Gottesknechtes kollektiv oder individuell zu verstehen sei, zu kurz greift; denn außerhalb der vier genannten GKL begegnet der «Titel» bzw. die Gestalt vom «Knecht JHWHs» im näheren Kontext. Dort wird der Knecht JHWHs teilweise auf Jakob/Israel bezogen (z.B. Jes 41,8f; 44,1f u.ö.), aber auch auf eine Israel gegenüberstehende Größe (z.B. 43,10; 44,26). Zentral für die Gestalt des Gottesknechtes ist die Beziehung. Er steht, wie die Bezeichnung schon sagt, in erster Linie in direkter Verbindung zu Gott (JHWH), dann ist er aber auch in die Opposition von *Israel* – *Völker*, die die ganze Bibel durchzieht, hineingenommen. So kann er sowohl vor Israel und den Völkern die Sache JHWHs vertreten als auch Israel selbst, insofern er das repräsentiert, was Israel aufgrund seiner Erwählung sein soll, so dass er geradezu das *wahre* (ideale) Israel vor dem *realen* Israel vertritt. Nicht eine zu konkretisierende oder eindeutig zu identifizierende Gestalt des Gottesknechtes steht hinter den vier Liedern, sondern es ist ein dramatisches Geschehen der angedeuteten Vertretungen, das von den ersten drei Gottesknechtsliedern her auf das vierte wirkt<sup>12</sup>.

Die Frage, ob der Knecht JHWHs, der mit seinem Schicksal ganz auf JHWH bezogen ist, vor Israel und den Völkern gescheitert ist (vgl. 50,4-9), bildet den Ausgangspunkt für das vierte Gottesknechtslied, das aus unterschiedlicher Perspektive darauf zurückgreift.

Die folgende strukturierte Textfassung in der Übersetzung von B. Janowski<sup>13</sup> markiert diese Perspektiven bereits.

### *Das Schicksal des Gottesknechtes (Jes 52,13-53,12)*

<sup>13</sup> Siehe, mein Knecht wird Erfolg haben,  
er wird sich erheben und erhaben und sehr hoch sein.

<sup>14</sup> Wie sich viele über ihn entsetzten  
– so unmenschlich entstellt war sein Aussehen  
und menschenunähnlich seine Erscheinung –

- <sup>15</sup> so werden viele Völker sich erregen,  
über ihm werden Könige ihren Mund verschließen;  
denn was ihnen nie erzählt wurde, haben sie gesehen,  
und was sie nie gehört haben, haben sie vernommen.
- <sup>1</sup> Wer hätte der Kunde geglaubt, die uns (jetzt zuteil) wurde,  
und der Arm JHWHs – über wem hat er sich enthüllt?
- <sup>2</sup> Er wuchs auf wie ein Schössling für sich allein  
und wie ein Wurzeltrieb aus dürrer Land.  
Keine (schöne) Gestalt hatte er, und keinen Glanz,  
dass wir ihn angesehen,  
und keine Ansehnlichkeit, dass wir an ihm Gefallen  
gefunden hätten.
- <sup>3</sup> Er war verachtet und verlassen von Menschen,  
ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut;  
wie einer, vor dem man das Gesicht verbirgt,  
war er verachtet, wir achteten ihn nicht.
- <sup>4</sup> Für wahr: unsere Krankheiten – er trug sie,  
und unsere Schmerzen – er schleppte sie.  
Wir aber hielten ihn für einen Getroffenen,  
einen von Gott Geschlagenen und Gebeugten.
- <sup>5</sup> Er aber war durchbohrt wegen unseres Frevels,  
zerschlagen wegen unserer Verschuldungen;  
Züchtigung zu unserem Heil lag auf ihm,  
und durch seine Strieme wurde uns Heilung zuteil.
- <sup>6</sup> Wir alle irrten umher wie Schafe,  
ein jeder von uns kümmerte sich um seinen Weg.  
Aber JHWH ließ ihn treffen  
die Schuld von uns allen.
- <sup>7</sup> Er wurde bedrängt, aber er beugte sich  
und tat seinen Mund nicht auf;  
wie ein Schaf, das zur Schlachtung gebracht wird,  
und wie ein Mutterschaf, das vor seinen Scherern stumm ist  
[und tat seinen Mund nicht auf].
- <sup>8</sup> Aus Haft und Gericht wurde er weggerafft,  
und was seine Zeitgenossen betrifft – wer bedenkt (es)?  
Denn er wurde abgeschnitten vom Land der Lebenden,  
wegen des Frevels seines Volkes wurde er zu Tode getroffen.
- <sup>9</sup> Man gab (ihm) bei Frevlern sein Grab  
und bei Übeltätern seine Grabstätte,  
obwohl er keine Gewalttat verübt hatte  
und kein Trug in seinem Mund war.
- <sup>10</sup> aber JHWH hatte es geplant, ihn zu schlagen,



- er aber setzte ein sein Leben als Schuldtilgung.  
 Er wird Nachkommenschaft säen, lange leben,  
 und JHWHs Plan – durch ihn wird er gelingen.  
<sup>11</sup> Nach der Mühsal seines Lebens wird er Licht säen,  
 wird sich sättigen an seiner Erkenntnis.  
 Als Gerechter macht mein Knecht die Vielen gerecht,  
 und ihre Verschuldungen – er schleppt sie.  
<sup>12</sup> Darum gebe ich ihm Anteil unter den Vielen,  
 und mit zahlreichen wird er Beute teilen.  
 Dafür, dass er sein Leben dem Tod preisgegeben hat  
 und zu Frevlern gerechnet wurde.  
 Er aber trug die Sünde der Vielen.

Gerahmt wird das ganze Textstück von der Perspektive Gottes (Jes 52,13–53,1 – 53,11b–13). Für und vor Gott ist der Knecht nicht gescheitert. So antwortet Gott gleich zu Beginn dieses Liedes mit der Zusage des künftigen Erfolgs seines Knechtes auf die Frage des dritten GKL. Diese Proklamation der Zukunft wird als gewaltiges Geschehen charakterisiert, insofern das Ausmaß des früheren Entsetzens dem jetzigen Staunen gegenüber gestellt wird. In dieser Gegenüberstellung von Vergangenen und Jetzigem wird deutlich, dass etwas Unvorhergesehenes, ja Unvorstellbares durch Gott selbst geschehen ist. Die Adressaten bzw. Betroffenen dieses Geschehens werden nur vage umschrieben in der Bezeichnung der «Vielen», die auch in der abschließenden Gottesrede wieder begegnet (Jes 53,12)<sup>14</sup>. Die Bedeutung des Geschehens für diese Vielen ergibt sich aus dem zentralen Hauptstück dieses vierten Gottesknechtliedes, denn in Jes 53,2–11a wechselt in einer «Wir-Rede» die Perspektive in der Weise, dass diese nicht näher charakterisierte Gruppe das Geschehen selbst in den Blick nimmt.

### *Erkenntnis und Bekenntnis*

Das gesamte Stück enthält eine große Dynamik, die sich vom Anfang zum Ende hin dadurch entwickelt, dass die Sprechenden zuerst (V. 2f) die Vorgeschichte des *Knechtes* nachzeichnen und zum Schluss (V. 10a–11a) seine Nachgeschichte, wodurch insgesamt ein Weg vom Tod zum Leben bezeichnet wird, der bei der lebensbedrohlichen Verachtung einsetzt und in einer neuen Lebenszusage durch JHWH endet. Dem so skizzierten Umbruch vom Tod zum Leben liegt ein Prozess zugrunde, der von *Erkenntnis* und *Bekenntnis* bestimmt wird. Die sprechende Gruppe stellt in Entsprechung zur Perspektive der Gottesrede in 52,13–53,1 ein «Früher» und ein «Jetzt» einander gegenüber. Die dabei maßgebliche Differenz zwischen dem eigenen Meinen und Dafürhalten und der Wirklichkeit des Geschehenen

geht auf die Kundgabe Gottes zurück (Jes 53,1), wobei wichtig ist, dass die Redenden sich diese Erkenntnis durch ein Bekenntnis (vgl. V. 4–6) zu eigen gemacht haben. Die Erkenntnis, die in diesem Bekenntnis formuliert wird, trifft den Nerv des sogenannten «Tun-Ergehen-Zusammenhangs», insofern dessen innere Logik in Frage gestellt und schließlich zerbrochen wird.

### *Der Zusammenhang von Tun und Ergehen*

Das Denken, das zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen einen Zusammenhang herstellt, ist keine biblische Besonderheit, sondern im gesamten alten Orient, aber auch weit darüber hinaus – räumlich und zeitlich – weit verbreitet. Schaut man auf den darin liegenden Automatismus, der zwischen jeder Tat und dem ihr entsprechenden Ergehen besteht, mag man mit K. Koch auch von einer «schicksalswirkenden Tatsphäre» sprechen; denn «jede sittlich qualifizierte Tat wirkt auf den Täter zurück, lässt um seine Person, besonders um sein Haupt, eine unsichtbare Hülle entstehen, die mit ihm wandert und eines Tages auf ihn in einem entsprechenden Ergehen zurückschlägt, also schicksalswirkende Tatsphäre darstellt.»<sup>15</sup> Betont werden muss an dieser Stelle, dass dieser Zusammenhang zwischen Tat und Ergehen nicht gleichzusetzen ist mit dem Gedanken vom göttlichen Strafen<sup>16</sup>. Das Denken im Tun-Ergehen-Zusammenhang findet sich ursprünglich in Mahnungen und Anweisungen, die indirekt einen Imperativ enthalten, was klassische Stellen wie z.B. Spr 21,21: «Wer Gerechtigkeit und Treue nachjagt, der findet Leben, Gerechtigkeit und Ehre» oder Spr 26,27: «Wer eine Grube gräbt, fällt selbst hinein» verdeutlichen. Auf dem Hintergrund einer solchen Formulierung, die auf ein wünschenswertes Handeln ausgerichtet ist, ergeben sich so gut wie keine Probleme, aber sobald die Umkehrung stattfindet, wenn also vom Ergehen des Menschen zurückgeschlossen wird auf sein Tun, wirkt sich dieses Denken verhängnisvoll aus. Wenn aus dem Leiden von Menschen rückgeschlossen wird, dass sie gesündigt hätten, dann entlässt also der Tun-Ergehen-Zusammenhang geradezu die Frage nach dem Grund des Leidens (Warum?), so dass offensichtlich ist, dass auch hinter Fragen wie «Warum guten Menschen Böses widerfährt?» eben jenes Denken steht, das einen Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen herstellt. Dass dieses Denken immer wieder in die Krise geraten muss, bedarf eigentlich keines eigenen Nachweises; das Glück des Gottlosen stellt für dieses Denken eine ebenso große Anfechtung dar wie das Leiden des Gerechten.

### *Stellvertretendes Leiden?*

In Jes 53 aber wird dieses Denken im Zusammenhang von Tun und Ergehen dadurch zerbrochen, dass die Sprechenden er- und bekennen<sup>17</sup>, dass das



Ergehen – Krankheit und Schmerzen – des *Knechtes* nicht mit seinem Tun in Verbindung steht, sondern mit ihrem eigenen: «Er hat *unsere* Krankheit getragen und *unsere* Schmerzen auf sich geladen ... wegen *unserer* Verbrechen, wegen *unserer* Sünden» (V. 4-5).

Die Einsicht in das eigene Fehlverhalten, zu dem ein Schicksal gehören müsste, wie es der *Knecht* erlitten hat, ohne entsprechend gehandelt zu haben, stellt einen gewaltigen Durchbruch und Umbruch dar, der in keiner Weise selbstverständlich oder selbstwirksam ist, sondern von Gott bewirkt (V. 6) und erklärt (52,14-53,1) worden ist. Dass Gott bei diesem «Rollentausch» aktiv ist, wird im Text mehrfach betont (V. 6: «JHWH ließ ihn trefen...»; V. 10: «JHWH hatte es geplant, ihn zu schlagen ... JHWHs Plan – durch ihn wird er gelingen»). Nicht das Faktum des Leidens seines *Knechtes* ist JHWHs Plan oder Wollen, sondern das Ziel: die Rettung Israels. Damit Israel eine neue Zukunft haben kann, bringt nach Gottes Plan ein anderer die Schuldableistung<sup>18</sup> zur Befreiung Israels. Der Knecht Gottes ist also kein Opfertier (Sündenbock), er «trägt» (V. 11) vielmehr die Folgen eines fremden Tuns, und nur so kann seine Lebenshingabe Schuldtilgung für andere bedeuten. Diese Erkenntnis führt vor Augen, dass es von Gott her keinen Rückschluss vom Ergehen auf das Tun mehr geben kann. Vielmehr ist am Schicksal des Gottesknechts zu erkennen, dass das Leiden eines einzelnen zum Heil für die Vielen werden kann, wenn Gott es will.<sup>19</sup>

In einem neuen Licht erscheint Gott von diesem seinem «Plan» der GKL her: Er ist nicht der Gott, der das Leiden (des Menschen) will oder dieses überhöht und verherrlicht, und er ist auch nicht der Gott, der dem menschlichen Leiden hilflos gegenübersteht, weil es ihm fremd ist, sondern er erweist sich als ein Gott, dem der Mensch sich in seinem Leid mit der (klagenden) Frage nach dem Sinn, dem «Wozu», zuwenden kann und soll<sup>20</sup>.

### Nähe Gottes

Wenn Lukas die Emmaus-Jünger sagen lässt, «wir aber hatten gehofft, er sei es, der Israel erlösen werde» (Lk 24,21) und in der Schriftauslegung des Auferstandenen – wie auch in der vertiefenden der Philippus-Perikope von Apg 8 – zu verstehen gibt, dass Gott durchaus durch Leiden und Tod zu erlösen vermag, dann ist dies ein großes Bekenntnis zu dem Gott, von dem die Bibel Israels Zeugnis gibt und der Israel und den Völkern eine Zukunft geben will. Das «Evangelium von Jesus», das Philippus dem Äthiopier verkündet und das den frühen Christen Hoffnung gibt, ist die Botschaft, dass Gott sich dem Menschen zugewandt hat und die Nähe zu ihm geradezu sucht. Erkennen und verstehen können die ersten Christen dies – wie auch wir – durch ein Sich-Einlassen auf die Bibel Israels, die als AT die theologische Grundlage der christlichen Bibel bildet. «Die Sätze vom Leiden und

Sterben Jesu Christi sind gewissermaßen der Dreh- und Angelpunkt des christologischen Bekenntnisses im Apostolischen Credo.»<sup>21</sup> Wenn das Zentrum des christlichen Glaubens aber, wie am vorliegenden Beispiel zu zeigen versucht wurde, erst von der Bibel Israels und durch sie verstehbar wird, dann geht es nicht um eine bestimmte Auslegung einer Bibelstelle, sondern um den Glauben, dass Gott sich durch Israel und seiner Hl. Schrift den Menschen zu deren Heil zugewandt hat<sup>22</sup>.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. F. Meessen, *Leiden Gottes: LThK*<sup>3</sup> 6, 787.

<sup>2</sup> Vgl. C. Dohmen, *Vom Gottesbild zum Menschenbild: Lebendiges Zeugnis* 50, 1995, 245–252.

<sup>3</sup> Zum Hintergrund dieses Bekenntnis vgl. F. Mussner, *Der Messias Jesus: Ders., Die Kraft der Wurzel*, Freiburg 1987, 75–88.

<sup>4</sup> Zum Problem vgl. vor allem die Beiträge von O. Hofius und P. Stuhlmacher im *JBTh* 8, 1993; sowie (H.-J. Fabry)/K. Scholtissek, *Der Messias*, Würzburg 2002.

<sup>5</sup> Die ntl. Zitate sind, wenn nichts anderes angegeben ist, der Übersetzung von F. Stier entnommen.

<sup>6</sup> Zu den verschiedenen Bezeichnungen vgl. C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 152.

<sup>7</sup> W. Stegemann, *Jesus als Messias in der Theologie des Lukas: E. Stegemann (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993, 21ff., spricht von der «Messianisierung des Todes Jesu».

<sup>8</sup> Zur Gottgewolltheit, die durch Übereinstimmung mit der Bibel Israels formuliert wird, vgl. 1 Kor 15,3–5 und dazu C. Dohmen/F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit?*, Freiburg 1993, 87f.; sowie insgesamt R. Liebers, «Wie geschrieben steht». Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftzeugnis, Berlin-New York 1993.

<sup>9</sup> A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 2000, 109ff.

<sup>10</sup> Vgl. dazu P. Müller, «Verstehst du auch, was du liest?». Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darmstadt 1994, 139f.

<sup>11</sup> B. Janowski, *Stellvertretung*, Stuttgart 1997, 74f.

<sup>12</sup> Die kontextuelle Einbindung des 4. GKL und das sich daraus ergebende große Sinnpotential ist deutlich herausgearbeitet worden von U. Berger, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, Freiburg 1998, 403ff.; vgl. aber auch O.H. Steck, *Gottesknecht und Zion*, Tübingen 1992.

<sup>13</sup> B. Janowski, 1997, 70–73; dort finden sich auch Anmerkungen und Erläuterungen zur Übersetzung.

<sup>14</sup> Die im Parallelismus von V. 15 genannten Könige helfen nicht zur Identifizierung, sondern dienen als Steigerung dazu, die Besonderheit des Geschehens zu unterstreichen, was den Charakter als «Spiegelszene» zu Jes 45,14f unterstreicht, vgl. K. Baltzer, *Deutero-Jesaja (KAT)*, Gütersloh 1999, 503f.

<sup>15</sup> K. Koch, *Tat-Ergehen-Zusammenhang: Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1992, 493f.

<sup>16</sup> Gleichwohl lassen sich beide Bereiche nicht immer glasklar trennen, so dass auch Fragen offen bleiben, wie sie zum Beispiel B. Janowski als Anfrage an Kochs Konzept der «schicksalswirkenden Tatsphäre» formuliert hat; vgl. B. Janowski, *Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs»*: *ZThK* 91, 1994, 247–271.



<sup>17</sup> A. Schenker, Knecht und Lamm Gottes (Jes 53), Stuttgart 2002, 76, spricht mit Recht vom «Anfang eines Schuldbekenntnisses».

<sup>18</sup> Wenn es an dieser Stelle auch nicht weiter erörtert werden kann, so muss doch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass an dieser Stelle weder terminologisch noch thematisch biblische Opfervorstellungen berührt werden; vgl. dazu B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen, Neukirchen-Vluyn 1982, sowie B. Janowski/M. Welker (Hg.), Opfer, Frankfurt 2000.

<sup>19</sup> Der Gedanke wird im Blick auf das Schicksal Jesu auch von Mt aufgenommen, wenn er zu Beginn seines Evangeliums den Tod der Kinder von Bethlehem *für den einen* unter Hinweis auf Jer 31 deutet, um in seiner Passionsgeschichte schließlich Jesu selbst sagen zu lassen, dass sein Blut «für die vielen zur Vergebung der Sünden vergossen werde» (Mt 26,28); vgl. dazu H. Frankemölle, Matthäus-Kommentar 2, Düsseldorf 1997, 449f.

<sup>20</sup> Vgl. zum Hintergrund biblischer Klage(gebete) C. Dohmen, Wozu, Gott? Biblische Klage gegen die Warum-Frage im Leid, in: G. Steins (Hg.), Schweigen wäre gotteslästerlich. Würzburg 2000, 113–125; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 2003, bes. 347ff.

<sup>21</sup> T. Schneider, Was wir glauben, Düsseldorf<sup>3</sup>1988, 252.

<sup>22</sup> Zu den weitreichenden theo- und christo-logischen Konsequenzen – bes. auch für den jüdisch-christlichen Dialog – vgl. J. Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen, Paderborn 2002, sowie das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Hl. Schrift in der christlichen Bibel» (VAS 152), 2001, dazu auch C. Dohmen (Hg.), In Gottes Volk eingebunden, Stuttgart 2003.

MICHAEL FIGURA · BINGEN

## DAS LEIDEN GOTTES IN DER THEOLOGIE DER KIRCHENVÄTER

Wer die altkirchliche Dogmengeschichte kennt, wird mit Recht ein Fragezeichen hinter dem Titel dieses Artikels vermissen, denn die altkirchlichen Theologen haben dem metaphysischen Gottesbegriff der zeitgenössischen mittel- bzw. neuplatonischen Philosophie zugestimmt und ihn übernommen, wo letztlich kein Platz war für einen leidenden Gott. Doch sie haben in ihren Schriftkommentaren, besonders in den Kommentaren zu den Evangelien, diesen philosophischen Gottesbegriff heilsgeschichtlich umgeschmolzen und so der Rede vom leidenden Gott den Weg bereitet.

### 1. Kurze Hinweise zum Gottesbegriff der griechischen Philosophie

Zu den unantastbaren Grundsätzen des griechischen Denkens gehört die Leidensunfähigkeit Gottes, da die höchste Gottheit über den irdischen Wirklichkeiten, deren Veränderungen sie nicht berühren kann, thronet.

So gibt es für *Platon* in Gott keinen Wandel, sondern er bleibt sich immerdar gleich. «Es ist also unmöglich für den Gott, sich ändern zu wollen, sondern da er, wie es scheint, der Schönste und Beste ist, bleibt jeder von ihnen immerdar einfach in seiner eigenen Gestalt.» (*Politeia* 381 c, 7–9) Nach *Aristoteles* muss als erster Ursprung von allem etwas angenommen werden, «das bewegt, ohne bewegt zu werden» (*Metaphysik* 1072 a 25), nämlich das «erste unbewegte Bewegende» (1073 a 27: *to proton kinoun akineton*)<sup>1</sup>. «Es bewegt in der Weise eines Geliebten» (1072 b 3: *kinei de hos eromenon*). Als wesensmäßig Unbewegtes ist es allem Wandel enthoben, immer mit sich selbst gleich und reine Wirklichkeit (*actus purus*) ohne alle Möglichkeit. *Aristoteles* bezeichnet es als «der Gott» (1072 b 25), von dem gilt: «Wir sagen also, der Gott sei das beste ewige Lebewesen, so dass Leben und zusammenhängende und ewige unbegrenzte Zeit (*aion*) dem Gott zukommen» (1072 b 28). Seit *Aristoteles* gilt der metaphysische Grundsatz, dass Gott leidlos und unveränderlich ist (1073 a 11: *apathes kai analloioton*).

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.



Als reine Ursächlichkeit kann ihm nichts widerfahren, das er erleiden müsste. Als der Vollkommene ist er ohne Affekte. Zorn, Hass und Neid sind ihm ebenso fremd wie Liebe, Mitleid und Erbarmen.

Für Stoiker und Epikureer ist die Gottheit frei von allen Affekten (*pathe*): die Stoiker gelangen zu dieser Auffassung auf Grund ihres *Pantheismus* (vgl. Cicero, *De natura deorum* II,21), ihres Verständnisses der Gottheit als *Weltvernunft* (*logos*) (vgl. *ebd.*, II,22) sowie ihrer Theorie der ethischen Lebensgestaltung als Ausschaltung der Affekte. Die völlige Freiheit von den Leidenschaften (*apatheia*) ist das Ziel, denn Lust, Begierde, Furcht sind die verderblichsten Krankheiten der Seele (vgl. Cicero, *Tusculanae Disputationes* IV,47). Bei den Epikureern findet sich die Idee, dass die göttliche Glückseligkeit und Unsterblichkeit eine *Ungestörtheit* (*ataraxia*) voraussetzen (vgl. Epikur, *Kyriai doxai* 1, übers. bei Cicero, *De natura deorum* 1,45 und Lactanz, *De ira Dei* 4,2 [SC 289, 98]). Trotz bedeutender theologischer Unterschiede sind sich Stoiker und Epikureer einig in der göttlichen *Leidlosigkeit* (*apatheia*). In *De Officiis* bezeugt Cicero diese Einmütigkeit der Philosophen über die göttliche *Leidensunfähigkeit* (vgl. *ebd.*, III,102). Diese Idee hat die frühchristliche Theologie der ersten zwei Jahrhunderte nachhaltig geprägt, da sie Auswirkungen auf das sittliche Verhalten der Christen hatte, die vor allem zur Freiheit von Lust und Begierde (*apatheia*) gelangen sollten.

Von noch entscheidenderer Bedeutung für die Theologie der Kirchenväter ist der Gottesbegriff des *Neuplatonismus*<sup>2</sup>. Plotin knüpft an die Grundprinzipien der griechischen Philosophie überhaupt an, bringt aber neue Akzente, die von den Kirchenvätern aufgegriffen und für den christlichen Glauben fruchtbar gemacht werden. Für ihn ist der entscheidende Grundbegriff das «schlechthin Eine» (*Enneaden* VI,2,9: *pantelos hen*), das auch bisweilen Gott (*theos*) genannt wird. Es ist das absolute Prinzip, aus dem der Geist (*nous*) und die Seele (*psyche*) als Emanationen hervorgehen. Doch das Eine ist der Welt des Vielen enthoben. Der vorzüglichste Begriff, mit dem Plotin diesen Grundzug des Einen zu begreifen sucht, ist *epekeina* (Jenseitig oder Darüberhinaus), den er von Platon (*Politeia* 509 b) übernimmt. Das Eine, der Gott, ist jenseits des Vielen und über es hinaus. Über das Eine und die Vielheit kann nur in Bildern und Analogien gesprochen werden, denn sie verhalten sich zueinander wie «die Sonne, die gleichsam der Mittelpunkt ist in Bezug auf das Licht, das von ihr ausgeht und von ihr abhängt» (*Enneaden* I,7,1), «wie eine Quelle..., die sich selbst ganz den Flüssen hingibt, von den Flüssen nicht verbraucht wird, sondern ruhig sie selbst bleibt» (III,8,10). Wenn das Eine auch unsagbar und unfassbar ist, so lässt es sich nach Plotin doch erfahren. Ansätzen der platonischen Lehre vom *Eros* als Triebkraft der Philosophen, wie sie besonders im *Symposion* (ab 203 b) entwickelt wird, folgend, hat Plotin wohl als erster Philosoph genauer über

die Möglichkeit einer spezifischen Erfahrung des Einen bzw. Gottes gesprochen, die er als ein *Schauen* charakterisiert (vgl. V,5,6). Die Voraussetzung für die Möglichkeit des Schauens des Einen ist «still zu bleiben, bis es [das Eine] erscheint» (V,5,8). Wenn der Mensch zu dieser Stille gelangt ist, dann kann es geschehen, dass ihm das Eine «gegenwärtig» wird (VI,9,7), so dass «wir Gott berühren» (VI,9,9). «Plotins metaphysische Erfahrung des vereinzelt, sich mit der Gottheit einenden Philosophen ist gleichsam das Schlusswort der antiken Philosophischen Theologie.»<sup>3</sup>

Dieses nur in Umrissen genannte philosophische Erbe haben die altkirchlichen Theologen vorgefunden, schöpferisch aufgegriffen und im Rückgriff auf die Bibel neu formuliert. Dabei stand ihnen die Neuheit des Christentums gegenüber allen anderen Religionen vor Augen, die *Irenäus von Lyon* in die klassischen Worte gekleidet hat: «Er [Christus] hat alle Neuheit gebracht, indem er sich selbst brachte» (*Adv. haer.* IV,34,1 [SC 100, 846; FC 8/4, 278]). Die Veränderungen dieses philosophischen griechischen Erbes sollen nun an der schon in der Väterzeit diskutierten Frage nach Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes genauer untersucht werden. Dabei kommt der Christologie eine besondere Bedeutung zu. Wenn nämlich Jesus Christus Gott ist und durch seine Menschwerdung ein *Deus passibilis* wird, dann muss um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden, während die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur des Wortes Gottes zugeschrieben wird. Letztlich durch die Christologie kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet», zustande.

## 2. Das Leiden des leidlosen Gottes

### 2.1 Erste Klärungsversuche bei Kirchenvätern und Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts

Im 4. Band seiner *Theodramatik*, der sich mit dem Endspiel befasst, breitet *Hans Urs von Balthasar* auf 30 Seiten das Problem des Schmerzes Gottes aus. Er stellt dabei heraus, dass in neuerer Zeit vielfach gegen die patristische Idee eines in sich unveränderlichen und keines Leidens (bzw. keiner Leidenschaft, *pathos*) fähigen Gottes polemisiert wurde, vor allem mit der Begründung, die Väter hätten den Begriff der göttlichen *apatheia* und *ataraxia* aus der griechischen Philosophie in den ganz anders gearteten biblischen Raum importiert<sup>4</sup>. Die frühen Kirchenväter mussten Stellung nehmen zu mythologischen Vorstellungen von leidenden, sich verändernden Göttern, die sie in ihrer heidnischen Umwelt vorfanden, und zugleich eine mythologische Auslegung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus abwehren. Der Gedanke der Inkarnation des Gottessohnes war zunächst mit der philosophischen Vorstellung der Unveränderlichkeit und Geistigkeit Gottes



schwer zu vereinbaren, da die Christen, wie der frühchristliche Apologet *Athenagoras* um 177 n.Chr. feststellt, Gott als ein geistiges Wesen beschreiben, das «leidensunfähig... von Licht, Schönheit, Geist und unbeschreiblicher Macht umgeben ist» (*Legatio pro Christianis* 10,1 [*Goodspeed* 322]). «Wenn... Christus Gott war und in seiner Menschengestalt ein *Deus passibilis*, dann musste um so energischer an der Leidlosigkeit der göttlichen Natur festgehalten werden. So kommen die Formeln vom «Leidlosen, der für uns leidet» zustande.»<sup>5</sup> Sie sind geleitet von dem Bestreben, die Spannung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus in einer einzigen Aussage zu fassen, wobei es zu einer antithetischen, zweigliedrigen Formel kommt, die sich in der weiteren Geschichte des Christusblaubens großer Beliebtheit erfreut, da sie sowohl den Unterschied als auch die Einheit der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit in Jesus Christus hervorhebt<sup>6</sup>. Dafür seien nur einige Beispiele angeführt.

So schreibt *Ignatius von Antiochien* im Brief an die Epheser (7,2) : «Einer nur ist Arzt, fleischlich zugleich und geistlich, geworden und ungeworden, im Fleisch geborener Gott, im Tod wahres Leben, aus Maria sowohl wie aus Gott, zuerst leidensfähig und dann leidensunfähig, Jesus Christus, unser Herr». Bischof *Polykarp von Smyrna* mahnt er: «Warte auf den, der über der Zeit ist, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der um unseretwillen sichtbar wurde, den Ungreifbaren, den Leidensunfähigen, der um unseretwillen leidensfähig wurde, den, der in jeder Hinsicht um unseretwillen erduldet hat» (*Pol* 3,2). *Ignatius* bittet die Römer, nichts zu seiner Rettung zu unternehmen und schärft ihnen in diesem Zusammenhang ein: «Gestattet mir, Nachahmer des Leidens meines Gottes zu sein!» (*Röm* 6,3) Damit weist der Bischof von Antiochien auf sein bevorstehendes Martyrium hin, denn speziell die Märtyrer heißen «Nachahmer Christi» (*mimetai Christou*) im Bericht der Gemeinden von Vienne und Lyon bei *Eusebius von Cäsarea* (*Kirchengeschichte* V,2,2 [*SC* 41, 23])<sup>7</sup>.

Gegen die gnostische Christologie der *Valentinianer*, die zwischen einem leidensfähigen Jesus und einem leidensunfähigen Christus unterscheiden, stellt *Irenäus von Lyon* den kirchlichen Glauben heraus: «Gott ist also ein einziger, wie ich gezeigt habe, der Vater, und Christus Jesus ist ein einziger, unser Herr, der die gesamte Heilsordnung durchschritten und alles in sich zusammengefasst hat. Zu «allem» gehört auch der Mensch, das Geschöpf Gottes; also hat er auch den Menschen in sich zusammengefasst, wozu der Unsichtbare sichtbar wurde, der Ungreifbare greifbar, der Leidensunfähige leidensfähig und der Logos Mensch. Alles hat er in sich zusammengefasst...» (*Adversus haereses* III,16,6 [*SC* 211, 312–315; *FC* 8/3, 200–203]).

Ungefähr gleichzeitig mit *Irenäus* lebt *Melito von Sardes* (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts), der in seiner *Paschahomilie* Jesus Christus als das neue Paschalamm herausstellt, «sterblich durch seine Beerdigung «in der Erde»,

unsterblich durch die Auferstehung von den Toten» (*Sur la pâque* 3 [SC 123, 62 ff]). Hier findet sich eine typologische Auslegung des Auszugs aus Ägypten (*Ex* 12), wobei das Paschalamm Jesus versinnbildet, das Lamm Gottes, das geopfert wurde und damit das jüdische Paschalamm außer Kraft gesetzt hat. In diesem Zusammenhang heißt es bei *Melito*: «Hört, alle Geschlechter der Völker, und seht: Ein nie gehörter Mord (*kainos phonos*) geschah in Jerusalem, in der Stadt des Gesetzes, in der hebräischen Stadt, in der Stadt der Propheten, in der Stadt, die als gerecht angesehen wurde. Und wer wurde ermordet? Wer aber ist der Mörder? Ich schäme mich, es zu sagen, und doch bin ich gezwungen, zu reden. Hätte der Mord nämlich nachts stattgefunden oder die Schlachtung (*esphagmenos*) sich in der Wüste ereignet, wäre es angebracht, darüber zu schweigen. Doch jetzt wurde der ungerechte Mord an dem Gerechten mitten auf der breiten Straße der Stadt, mitten in der Stadt vollzogen, wobei alle zusahen... Der die Erde aufgehängt hat, ist selbst aufgehängt worden. Der die Himmel anheftete, ist angeheftet worden. Der das All festgemacht hat, ist am Holz festgemacht worden. Der Herr ist verletzt worden. Gott ist ermordet worden. Der König Israels ist durch Israels Rechte beseitigt worden. O unerhörter Mord! O nie gesehene Ungerechtigkeit!» (*ebd.*, 94-97 [114-119])<sup>8</sup>. Hier taucht zum ersten Mal im Zusammenhang mit dem Leiden Jesu Christi das fatale Wort vom *Gottesmord* auf, das die christlich-jüdischen Beziehungen bis weit ins 20. Jahrhundert belastet hat: die Juden als Gottesmörder. Dabei kann aber mit Sicherheit angenommen werden, dass *Melito* mit seiner Auslegung des Leidens Jesu keineswegs einem Antijudaismus den Weg bahnen wollte. Zu sehr wussten sich die Theologen der Alten Kirche mit Israel als dem erstberufenen Gottesvolk und dessen heiligen Schriften, die das Christentum als seine eigenen heiligen Schriften anerkannt hat, verbunden, als dass sie pauschal unter den Verdacht gestellt werden könnten, Protagonisten eines christlichen Antijudaismus oder – schlimmer noch – eines Antisemitismus zu sein. Sie kannten das Wort Jesu an die Samariterin am Jakobsbrunnen: «Das Heil (*he soteria*) kommt aus den Juden» (*Joh* 4,22). *Melito* wollte vielmehr seiner Gemeinde in Sardes den Reichtum des Leidens Jesu erschließen. Von großer Bedeutung war auch ein christologisches Problem, das die Kirche zur Zeit *Melitos* zu beschäftigen begann, nämlich die Frage: Wer starb am Kreuz? Gott oder «nur» der Mensch? Unter dieser Fragestellung ist das Wort vom *Gottesmord* eine christologische Aussage, die auch unabhängig davon gilt, wer Jesus ans Kreuz gebracht hat.

In Fragment XIII aus *Melitos'* Traktat *Über Seele und Leib* findet sich folgende Aussage über das Heilswerk Jesu: «... «der Leidensunfähige leidet und rächt sich nicht, der Unsterbliche stirbt und sagt kein Wort, der Himmlische wird begraben und erträgt es. Was ist dieses neue Geheimnis? Die Kreatur ist erstaunt.» Die Auferstehung Jesu löst dieses Erstaunen, denn



nun wird das Geheimnis offenbar: Der Unsichtbare wird sichtbar, der Unbegreifliche begreifbar, der Unmessbare messbar, der Leidensunfähige leidensfähig, der Unsterbliche stirbt und der Himmlische wird begraben<sup>9</sup>.

Im zweiten Buch von *Adversus Marcionem* schreibt *Tertullian* als erster lateinischer Theologe Gott all jene Affekte zu, die mit seinem göttlich-vollkommenen Wesen vereinbar sind: z.B. Zorn, Eifersucht, Geduld, Barmherzigkeit. *Tertullian* geht dabei vor allem vom biblischen Menschenbild aus: Da der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, hat der menschliche Geist dieselben Gemütsbewegungen und Empfindungen (*motus et sensus*) wie Gott, doch nicht auf gleiche Weise wie Gott (*licet non tales, quales deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant*). Gott erleidet diese Affekte auf seine Weise, wie es ihm zu leiden sich schickt (II, 16,4-7 [CCL 1, 493 f]). *Tertullian* spricht aber darüber hinaus auch vom «toten Gott» (*mortuus deus*: II,16,3 [493, Z. 21]) und vom «gekreuzigten Gott» (*deus crucifixus*: II,27 [507, Z. 13]), womit er bereits moderne Gedanken vorausnimmt: die «Gott ist tot-Theologie» der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts sowie neuere Arbeiten über den gekreuzigten Gott<sup>10</sup>.

Am Ende des 3. Jahrhunderts steht *Laktanz*, der von Gott zwar auch Leidensunfähigkeit (*apatheia*) aussagt, weil Gott eben von nichts äußerlich beeinflusst werden kann (vgl. *De ira Dei* 17,1ff [SC 289,172-175]). Doch in seinem berühmten, gegen die Stoa gerichteten Traktat *De ira Dei* schreibt er Gott Affekte zu (z.B. Liebe, Erbarmen, gerechten Zorn), weil auch das göttliche Leben nicht ohne «Bewegung» sein kann. Im Unterschied zum Menschen bleiben aber die göttlichen Affekte, vor allem sein Zorn, unter «völliger göttlicher Kontrolle» (vgl. 21,7 f [196 f]). Neben dieses christliche Zeugnis eines von Affekten nicht unberührten Gottes stellt *Laktanz* die heidnische Überzeugung: «Die Heiden halten es für Gottes unwürdig, ... sich den *pathe*, dem Schmerz, dem Tod zu unterwerfen» (*Divinae institutiones* IV,22,3 [CSEL 19,369]).

Bisher wurden nur die ersten Anfänge einer Theologie des Leidens Gottes in den ersten drei christlichen Jahrhunderten umrisshaft dargestellt. «Das Thema steigert sich durch die Patristik hindurch einmal anlässlich des Modalismus und Patrippassionismus, später anlässlich der Formel, einer aus der Trinität habe gelitten.»<sup>11</sup>

## 2.2 Weitere Entfaltung des Themas seit dem 3. Jahrhundert

### 2.2.1 Östliche Kirchenväter und Theologen

Von *Gregor dem Wundertäter* (210/21– 270/275) stammt die nur in einer syrischen Handschrift erhaltene Schrift *Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo*<sup>12</sup>, deren Echtheit neuerdings allerdings wieder bestritten

wird<sup>13</sup>. Wie dem auch sei, es handelt sich um einen höchst bedeutsamen apologetischen und polemischen Text über die Leidensfähigkeit bzw. Leidensunfähigkeit Gottes, der hier ausführlich dargestellt werden soll<sup>14</sup>. Es geht letztlich um die Frage: Kann Gott leiden, wenn er will? Nach Art eines platonischen Dialogs zwischen *Gregor*, der die christliche Position vertritt, und *Theopompus*, der aus der heidnischen Götterwelt kommt, werden mit Bezug auf die Bibel Leiden und Tod des Sohnes Gottes gegen die hellenistisch-heidnischen Gottesvorstellungen verteidigt.

*Theopompus* geht von folgender Schwierigkeit aus: Wenn Gott nach hellenistischer Meinung von Natur aus leidensunfähig ist, dann kann er kein Leiden auf sich nehmen, auch wenn er es will, denn seine Natur zwingt und begrenzt seine Freiheit. Für *Gregor* ist eine solche Meinung blasphemisch, denn sie nimmt Gott die Freiheit und unterwirft ihn einer Notwendigkeit, während er doch über allem steht (c. I-II). *Theopompus* akzeptiert zwar diese Antwort, doch er fragt verwirrt weiter: Kann es in Gott einen Gegensatz geben zwischen Natur und Willen? Muss man nicht vielmehr sagen, dass die Natur Gottes seinen Willen daran hindert, Leiden auf sich nehmen zu wollen? (c. III) Nach *Gregor* kann sich beim Menschen die Natur, die vom Schöpfer kommt, einem Willen widersetzen, der nichts gegen sie vermag: der Mensch ist dem Entstehen und dem Verderben unterworfen. Die göttliche Natur hingegen ist nicht der Notwendigkeit unterworfen, denn hier sind Natur und freier Wille identisch und allmächtig. Die Leidensunfähigkeit des göttlichen Wesens beschränkt keineswegs seine Freiheit. Bei Gott gibt es nämlich nicht die Dualität von Leib und Seele, die den Menschen charakterisiert und Quelle innerer Zwiespältigkeiten ist (c. IV).

*Theopompus* lässt sich von dieser Antwort zwar überzeugen, bleibt aber letztlich von ihr unbefriedigt. Gottes Freiheit ist sicher unbegrenzt. Doch kann der göttliche Wille menschliche Leiden über sich ergehen lassen, wenn die göttliche Natur sich dem widersetzt? (c. V) *Gregor* unterscheidet: Es wäre für Gott unangebracht, unnütze Leiden auf sich zu nehmen. Doch wenn er die Menschheit retten will, dann kann man die Leiden, die er zu ihrem Wohl auf sich nimmt, nicht als normale Leiden behandeln. Wenn nämlich Gott durch freie Wahl des Leidens den Menschen retten will, dann leidet er *impassibel* und ist als freiwillig Leidender dem Leiden nicht unter-, sondern überlegen. Wie ein vom Schwert geschlagener Diamant, der dadurch keine Einbuße erleidet, so hat Gott durch das Leiden keinen Schaden erlitten. Er hat den Tod furchtlos durchschritten und so seine Unsterblichkeit gezeigt; er ist der Tod des Todes geworden, denn dieser konnte ihn nicht gefangen halten. Ohne diesen Kampf wüssten wir nicht wirklich, dass Gott leidensunfähig ist (c. VI).

So hat Gott die Leiden vernichtet und den Tod erniedrigt. Wie ein Wettkämpfer hat er in der Prüfung den Siegeskranz errungen. Sein Leiden



war nicht der Schmach unterworfen, sondern hat seine Göttlichkeit gezeigt (c. VII).

Es ist der Größe Gottes nicht unwürdig, freiwillig an den Ort der Menschen herabzusteigen, um sich ihrer anzunehmen. Er hat den Tod erlitten, ohne von ihm getroffen zu sein, denn der Tod konnte ihn nicht behalten. Diejenigen hingegen, die ihn auf Grund ihres Ungehorsams erleiden, bleiben ewig im Tod. Die Behauptung, dass Gott den Tod erduldet hat, ist nicht töricht (c. VIII).

Der Salamander, ein schwaches und sterbliches Tier, läuft ohne Schaden durch das Feuer: um so mehr der allmächtige, unwandelbare und leidensunfähige Gott. Er hat die menschliche Natur angenommen, um, ohne seine göttliche Macht zu verlieren, den Menschen seine Gaben zu bringen. Schläge, Wunden und Leiden können ihm nicht schaden (c. IX).

Die Sonnenstrahlen durchdringen ohne Minderung ihrer Kraft einen durchsichtigen Körper: Gott gibt seine Gaben, ohne arm zu werden. Seine Leidensunfähigkeit erlaubt es ihm, sich ohne Verlust seiner selbst mit allen zu verbinden, d.h. letztlich, dass er freiwillig die menschlichen Leiden auf sich nimmt (c. X-XI).

Das Leiden ist für Gott keine Schande, denn er steht über Leid und Tod. Er ist der schlechthin Lebendige, der den Tod nicht fürchtet, den der Tod vielmehr zum Kampf herausfordert, so dass Tod und Leben miteinander im Streit liegen. Das Licht leuchtet in der Finsternis, ohne dass es sich verdunkelt. Der Salamander bleibt mitten im Feuer unversehrt wie der Diamant unter den Schwertstreichen: Das unverderbliche Wesen Gottes wird durch seine Berührung mit dem Leiden nicht verändert (c. XII).

Der müßige Gott (*deus otiosus*) gewisser Leute, gemeint sind vor allem die Griechen, ist ein schwacher Gott. Allein der Gott ist glücklich, der den Weg der Tugend eröffnet, die Gelehrten inspiriert, die Weisheit lehrt, die Seelen heilt, die schlechten Gedanken an der Wurzel abschneidet, den Todestrieb unterdrückt. Gott zu versagen, sich um das Menschengeschlecht zu kümmern, hieße, ihn dem schlimmsten aller Leiden zu unterwerfen (c. XIII).

Widersprechen aber nicht die göttliche Vorsehung und Güte der Leidensunfähigkeit Gottes? Die Intelligenz eines Menschen wird nach seinen Werken beurteilt. Beim müßigen Gott, der nicht aus sich selbst herausgeht, stellt sich die Frage: Wie können wir über seine Glückseligkeit urteilen, da wir doch nichts von ihr sehen? Nur die Güte Gottes, die seine Werke offenbaren, macht ihn für die Menschen erkennbar (c. XIV). Die göttliche Glückseligkeit besteht nicht im Müßiggang, sie ist nicht unvereinbar mit der Hilfe, die Gott den Menschen bringt (c. XV).

Die Vorstellung eines nur auf sich selbst konzentrierten Gottes ist Gottes unwürdig. Wenden wir uns vielmehr an die wahre Philosophie, die der

Weisen, welche die Menschen verändern und ihre geistlichen Krankheiten und Leiden heilen wollen. Wenn das die Aufgabe der Philosophie ist, dann kommt sie um so mehr Gott zu, der die Quelle aller Philosophie ist (c. XVI).

Die Heilung der menschlichen Krankheiten gehört zum Eintritt Christi in diese Welt. Dabei bleibt er, was er ist, und hat zugleich die Leiden durch seine Leidensunfähigkeit vernichtet. Denn Christus ist auf die Erde herabgestiegen, um den Menschen die Glückseligkeit zu bringen (c. XVII).

So endet die Schrift *Gregors*, in der er sich heidnischen Gegnern widersetzt, die Gott dem Zwang der Notwendigkeit unterwerfen, indem sie seinen Willen durch seine Natur begrenzt sein lassen. Menschwerdung, Leiden und Tod sind nach heidnischer Auffassung Gottes unwürdig.

Ähnliche Gedanken finden sich im *Alethes logos* des heidnischen Philosophen *Celsus*, der im 2. Jahrhundert das Christentum bekämpft hatte und zu dessen Widerlegung *Origenes* (ca. 185–253) acht Bücher *Gegen Celsus* verfasst hat. Für *Celsus* ist die Menschwerdung Gottes unmöglich, denn sie würde – ganz unplatonisch – dessen Veränderung (*metabole*) vom Guten zum Schlechten bedeuten. Eine solche Veränderung nimmt aber Gott nicht auf sich (IV, 14 [SC 136, 216 f]). Die Christen befinden sich mit ihrem Bekenntnis zur Herabkunft Gottes in einen sterblichen Körper in einem Dilemma: entweder verändert sich Gott wirklich, was aber unmöglich ist, oder er verändert sich nicht, sondern tut nur so, wodurch er aber die Menschen täuschte und belöge (IV, 18 [224 f]). Nach *Celsus* behaupten Juden und Christen, dass Gott sich besonders um die Menschen kümmere: «Es gibt Gott, und unmittelbar nach ihm sind wir, weil wir von ihm ganz und gar Gott ähnlich geschaffen sind; alles ist uns unterworfen: die Erde, das Wasser, die Luft und die Sterne; alles existiert unseretwegen und hat die Anordnung, uns zu dienen.» Gott habe den Menschen die Propheten und schließlich seinen eigenen Sohn gesandt. In all dem kann *Celsus* nur einen Staunen erregenden Hochmut der Christen erblicken (IV, 23 [238–241]).

Die Antwort des *Origenes* auf die heidnischen Vorwürfe des *Celsus* hat wohl *Gregor den Wundertäter* beeinflusst bei seiner Erwiderung auf die das Christentum berührenden Fragen des Heiden *Theopompus*. *Origenes* ist ja der verehrte Lehrer *Gregors*, wie dessen panegyrische Dankrede an *Origenes* beweist (vgl. SC 148; FC 24). *Origenes* antwortet ausführlich auf die von ihm wörtlich angeführten Zitate des *Celsus*<sup>15</sup>. Als Schriftgelehrter geht er dabei von der Heiligen Schrift aus (*Ps* 101 [102] 28: «Du bist [immer] derselbe»; *Mal* 3,6: «Ich habe mich nicht geändert») und hält deshalb am christlichen Paradox fest: Obwohl Gott in seinem Wesen unveränderlich bleibt, steigt er doch auf Grund seiner Vorsehung und seines Heilsplans (*oikonomia*) zu den menschlichen Angelegenheiten (*anthropina pragmata*) herab. Das gilt auch für seinen Sohn: Denn das Wort Gottes, das als Arzt zur Welt kommt, um die durch die Sünde entstandenen Krankheiten der Menschen zu heilen,



erfährt durch seine Menschwerdung weder eine Veränderung noch verliert es seine Glückseligkeit (IV, 14 f [216–221]). *Origenes* wirft *Celsus* vor, nicht begriffen zu haben, dass man bei Jesus unterscheiden müsse zwischen der unveränderlichen «Natur des göttlichen Logos, welcher Gott ist», und der «(menschlichen) Seele Jesu», die allein den Wandlungen des Körpers, den sie regiert, unterworfen ist. Grund der Menschwerdung des Logos ist seine *philanthropia*, d.h. seine unendliche Liebe zu den Menschen (IV, 18 [224–229]). Bei der Kommentierung von *Joh* 8,42: «Ich bin von Gott ausgegangen und komme», weist *Origenes* darauf hin, dass gewissermaßen (*hoionei*) der «Ort» (*topos*) des Logos die Glückseligkeit ist, d.h. das Bleiben im Schoß des Vaters. Obwohl er seinen himmlischen Thron nicht verlässt, kommt der Logos, mit seiner Seele vereint, doch wirklich zu uns auf diese Erde. Den Ausgang aus dem Vater versteht *Origenes* mit Paulus (vgl. *Phil* 2, 5–11) als eine Entäußerung des präexistenten Gottessohnes (IV, 5 [196–201; IV, 18 [226–229]; *Johanneskommentar* 18, 152–159 [SC 290, 230–235]). «Wenn auch der unsterbliche Gott-Logos, der einen sterblichen Körper und eine menschliche Seele annimmt, sich nach der Meinung des *Celsus* anscheinend ändert und umwandelt, so möge er lernen, dass «der Logos», der wesenhaft Logos bleibt, nichts von dem erleidet, woran der Körper oder die Seele leidet.» Doch er steigt zur menschlichen Schwachheit herab, indem er selbst Fleisch wird, so dass er sich nun körperlich ausdrückt (IV, 15 [218–221]).

Im *Matthäuskommentar* des *Origenes* finden sich bei der Auslegung von *Mt* 22,1–14 tief sinnige Bemerkungen über die biblischen Anthropomorphismen: Gott muss sich der menschlichen Sprache bedienen, um von den Menschen verstanden zu werden (XVII, 19: *GCS* 40 [*Origenes* 10], 638, Z. 20–26). Der höchste Erweis dafür ist die Menschwerdung seines Sohnes. In diesem Zusammenhang des Gleichnisses vom königlichen Hochzeitsmahl macht der Alexandriner eine erstaunliche Aussage: «...so wie Gott, der die Menschen lenkt (*oikonomon*), in Gleichnissen Mensch genannt wird, vielleicht wird er es auch irgendwie» (XVII, 20: 641, Z. 6–9)<sup>16</sup>. Was es aber für Gott bedeutet, wenn er «vielleicht auch irgendwie» (*tacha de pos kai ginetai*) Mensch wird, entfaltet *Origenes* nicht weiter im *Matthäuskommentar*, sondern in einer seiner *Ezechielhomilien*. *Origenes* geht hier von der menschlichen Berührbarkeit durch fremde Not aus und überträgt dieses Phänomen auf den ewigen Sohn Gottes. Hätte er nicht von Ewigkeit her die *passio caritatis* für unser durch die Sünde verursachtes Elend empfunden, wäre er nicht Mensch geworden. Und vom Sohn schließt der Alexandriner auf den Vater, von dem er sich fragt, ob er nicht auch irgendwie leidet (*nonne quodammodo patitur?*): «Der Erlöser stieg aus Erbarmen mit dem Menschengeschlecht zur Erde herab, hat unsere Leiden erduldet, bevor er das Kreuz erlitt und unser Fleisch anzunehmen geruhte; denn hätte er nicht gelitten, dann wäre er nicht gekommen, um das menschliche Leben zu teilen. Zu-

erst hat er gelitten, dann ist er herabgestiegen und hat sich sehen lassen. Um was für ein Leiden handelt es sich, das er für uns erlitten hat? Das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Herr des Alls, *langmütig, reich an Mitleid* (Ps 102 [103], 8) und Erbarmen, leidet nicht auch er in gewisser Weise? Oder weißt du nicht, dass er, wenn er sich mit menschlichen Angelegenheiten beschäftigt, menschliches Leiden erduldet? Denn *deine Sitten hat der Herr, dein Gott, auf sich genommen, so wie ein Mann seinen Sohn trägt* (Dtn 1,31). Gott nimmt also unsere Sitten auf sich, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Der Vater selbst ist nicht leidensunfähig (*Ipse Pater non est impassibilis*). Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit (*condolet*), er erleidet etwas an Liebe, begibt sich in eine Lage, in der er gemäß der Größe seiner Natur nicht sein kann, und erleidet für uns menschliche Leiden.» (*Ezechielhomilien* VI,6: SC 352, 228–231)<sup>17</sup>. *Henri de Lubac* betrachtet diesen Text des *Origenes* als eine «seiner zweifelsohne schönsten Seiten, seiner menschlichsten und christlichsten auch»<sup>18</sup>.

Ein ähnlicher Gedanke wie der aus dem *Ezechielkommentar* des *Origenes* findet sich auch bei dem um eine Generation älteren *Clemens von Alexandrien* (ca. 140/150–ca. 220). In seiner Schrift *Paedagogus* übernimmt Jesus Christus die Rolle des Erziehers des Menschengeschlechts, von dessen Pädagogik gesagt wird: «Aber auch die leidenschaftliche Erregung des Zorns, wenn man seine Zurechtweisung wirklich Zorn nennen will, geht aus seiner Liebe zu den Menschen (*philanthropia*) hervor, indem Gott bis zu Leiden (*pathe*)<sup>19</sup> um des Menschen willen hinabsteigt, um dessentwillen der Logos Gottes auch Mensch geworden ist» (I, 8, 74,4: GCS 1, 133, Z. 22–25).

Nach *Athanasius* (295/300 – 2. oder 3. Mai 373) besitzt die göttliche Natur zwar als unveräußerliche Eigenschaft die Leidensunfähigkeit (*apatheia*), so dass das Leiden nur in die menschliche Natur Christi verlagert werden kann; doch die göttliche Natur eignet sich dieses Leiden an (*Idiomenkommunikation*) So schreibt *Athanasius* über das fleischgewordene Wort Gottes, Jesus Christus, folgende Sätze: «Denn was der menschliche Leib des Logos erlitt, das bezog der mit dem Leib vereinte Logos auf sich selbst, damit wir der Gottheit des Logos teilhaftig werden können. Und staunenswert war, dass er der Leidende und Nicht-leidende war (*kai en paradoxon, hoti autos en ho paschon kai me paschon*); leidend zwar, insofern sein eigener Körper litt und er in diesem leidenden [Körper] war; nicht leidend aber, weil der Logos der Natur nach Gott und [so] leidensunfähig (*apathes*) ist. Und er, der zwar Körperlose (*asomatos*), war in dem leidensfähigen Körper; der Körper aber hatte in sich selbst den leidensunfähigen Logos, der die Schwächen des Körpers selbst unsichtbar machte (*aphanizonta*). Er tat dies aber, damit er das Unsrige auf sich nehme und zum Opfer darbringt, unsichtbar mache (*exaphanise*) und uns künftig mit dem Seinigen bekleiden werde (*peribalon*), nach dem Wort des Apostels (1 Kor 15,53): *Denn dieses*

*Vergängliche muss sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit» (Epistola ad Epictetum, 6: PG 26, 1060 C-1061 A).*

### 2.2.2 Westliche Kirchenväter

Nach den auf unser Thema befragten griechischen Kirchenvätern und Theologen sei nun abschließend noch auf zwei lateinische Kirchenväter hingewiesen: *Hilarius von Poitiers* und *Augustinus*.

Die Position des Bischofs *Hilarius von Poitiers* (310/320–367) steht der bereits dargestellten *Gregors des Wundertäters* nicht fern, doch er beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in einem anderen Kontext als *Gregor*, der auf die Fragen des den griechischen Göttern huldigenden *Theopompus* antworten muss. *Hilarius* beschäftigt sich mit dem Leiden Jesu in Auseinandersetzung mit der arianischen Christologie. Um die Unterlegenheit Jesu unter Gott zu beweisen, stützen sich die Arianer auf Mt 26,38; 26,39; 27,48; Lk 23,46. Dabei ist ihr Argument: «... dass also, wer Furcht gehabt und gelitten hat, entweder nicht in der Sicherheit der Macht, die sich nicht fürchtet, oder nicht in der Unzerstörbarkeit des Geistes, die nicht leidet, gewesen sei; er sei niedrigerer Natur als Gott der Vater, habe aus Furcht vor menschlichem Leiden gezittert und bei der Furchtbarkeit der körperlichen Strafe aufgegeben» (*De Trinitate* X,9: SC 462, 186f). Der menschliche Körper ist schmerzempfindlich (vgl. X,14: 192 f). Die christologische Frage, um die es im 10. Buch von *De Trinitate* geht, betrifft die Leidensfähigkeit und das Schmerzempfinden des Leibes und der Seele Christi.

*Hilarius* unterscheidet zwischen *pati* (leiden) und *dolere* (Schmerz empfinden). Das Leiden besteht in einer körperlichen Verletzung, der Schmerz in der Empfindung dieser Verletzung. Der Bischof von Poitiers will von der einzigartigen Menschheit Jesu Christi jede Schwäche fernhalten. Sein Leib hat nicht denselben Ursprung wie der unsrige, «da er doch als himmlischer Leib erwiesen wird» (X,18: 198 f). Die Gottheit Jesu Christi, die *Hilarius* gegen die Arianer seiner Zeit verteidigt, und die Einzigartigkeit seiner wahren Menschheit bilden die Grundlage für die Aussagen über den Schmerz Christi: «Als der Mensch Christus Jesus ist also der eingeborene Gott durch Fleisch und Wort wie Menschensohn so auch Gottessohn. Ohne an seiner Gottheit Schaden zu nehmen, hat er nach der Ähnlichkeit unseres Menschen einen wahren Menschen angenommen. Wenn auch Schläge [ihn] trafen oder Wunden [in ihn] eindringen oder Knoten [ihn] schnürten oder Aufhängen [ihn] erhöhte, so würde das zwar einen Ansturm des Leidens veranlassen, aber keinen Leidensschmerz verursachen...: er hat zwar einen Leib zum Leiden und hat gelitten, obwohl er die Natur zum Schmerzempfinden nicht hat» (X,23: 206–209; vgl. auch X,47: 246–249). Da Jesus Christus stets in Einheit mit Gott lebt und da sein Leib dem



Himmel entstammt, dürfen wir seinen Leib und seine Seele nicht nach der Eigenart des rein menschlichen Leibes und der rein menschlichen Seele beurteilen.

Die Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere*, die Hilarius in die Christologie einführt<sup>20</sup>, ist fundamental. Jesus Christus ist auf Grund seiner Menschheit leidensfähig und hat gelitten. Doch er erfährt auf Grund seiner Gottheit und der von Gott erfüllten Menschheit diesen Schmerz nicht. So leidet er letztlich nicht unter der Todesfurcht und den Kreuzigungsschmerzen. Gott kann auf Grund seiner Unveränderlichkeit nicht leiden. Dies gilt auch für Christus: Die unveränderliche und leidensunfähige Macht durchdringt so seinen menschlichen Körper, dass sie eine *natura ad dolendum* (X,23: 208) in Christus ausschließt. Die Leidenslosigkeit im Sinn der Schmerzunempfindlichkeit bezieht sich in *De Trinitate* nicht nur auf den präexistenten Logos, sondern auch auf den Leib und die Seele Jesu Christi<sup>21</sup>.

Von diesen grundlegenden Prämissen interpretiert Hilarius auch die genannten Evangelientexte, auf die sich die Arianer berufen, um die Unterlegenheit Jesu Christi unter den einzigen Gott zu beweisen: Das Motiv der Trauer Jesu (Mt 28,38) ist letztlich nicht sein bevorstehender Tod, sondern die Gefahr, dass seine Apostel daran Anstoß nehmen (vgl. X,36 ff: 226-233). Auch die Bitte Jesu an den Vater: «Dieser Kelch gehe an mir vorüber» (Mt 26,39) bezieht sich auf die Apostel (vgl. X,42: 236-241).

Die theologische Unterscheidung zwischen *pati* und *dolere* ist für die Christologie des Hilarius wichtig. Sie steht nämlich im Dienst der soteriologischen Bedeutung des Leidens und Todes Jesu Christi<sup>22</sup>. Diese erschließt sich in *De Trinitate* vor allem von zwei biblischen Stellen her: Kol 2,12-15; Jes 53,4-5 (X,47 f: 246-249). Jesu Leiden und Tod *pro nobis* (für uns) bedeutet die Vernichtung der Sünde und so für den Menschen einen neuen Anfang, der sakramental in der Taufe beginnt. Im Zusammenhang mit der soteriologischen Bedeutung des Leidens und des Todes Jesu entfaltet Hilarius noch keine *theologia crucis* (Kreuzestheologie), da er das Christusgeheimnis mehr von einer Theologie der Herrlichkeit her betrachtet, die ihre Grundlage in der Menschwerdung hat<sup>23</sup>.

Augustinus (354-430) gehört während seiner Zeit als Rhetoriklehrer in Karthago (373-382) auf der unteren Stufe eines *auditor* (Hörer) zu den Manichäern. Er fühlt sich nach eigener Aussage zu dieser Religion besonders wegen ihrer Rationalität hingezogen und empfindet sie wohl auch als eine höhere Form von Christentum. Erst später sieht er sich in diesen Erwartungen enttäuscht (vgl. *Bekenntnisse* V,6,10-7,13). Der Manichäismus bildet den «Gipfel- und Endpunkt» der antiken christlichen Gnosis<sup>24</sup>. Die christliche Gnosis muss sich aber mit der Frage nach dem leidenden Gott konfrontieren lassen<sup>25</sup>. Als Priester sieht Augustinus neben seiner Predigt-tätigkeit seine Hauptaufgabe darin, sich mit dem Manichäismus literarisch

auseinanderzusetzen. So entstehen 392 die *Acta contra Fortunatum Manichaeum* (CSEL 25/1, 83–112). *Augustinus* deckt hier den Hauptirrtum des Manichäers *Fortunatus* und auch des Manichäismus auf: «Der Hauptirrtum besteht nach meiner Meinung in dem Glauben, dass der allmächtige Gott, der unsere alleinige Hoffnung ist, irgendwie verletzbar (*violabilis*), befleckbar (*coinquinabilis*) oder zerstörbar (*corruptibilis*) sei» (1: 83, Z.11–13). Doch der Manichäer *Fortunatus* hält übereinstimmend mit *Augustinus* fest: «Gott ist unverletzbar (*in corruptibilis*), unzugänglich (*inadibilis*), unergreifbar (*inteniibilis*), leidensunfähig (*inpassibilis*)» (3: 85, Z. 16–18). Für *Augustinus* steht weiterhin fest: «Gott kann keinem Zwang unterworfen werden, kann nicht verletzt und zerstört werden» (6: 86, Z. 23–24). *Augustinus* sieht den Widerspruch zum Glauben der Catholica in der manichäisch-gnostischen Lehre, dass Gott vom Geschlecht der Finsternis die Verwüstung seines Lichtreiches befürchte und darauf mit Gegenkrieg reagiere<sup>26</sup>.

Aus *Augustins* Disputationen mit den Manichäern bleibt jedenfalls festzuhalten, dass für ihn Gottes Leidenslosigkeit (*impassibilitas*) unstrittig ist<sup>27</sup>.

### 3. Das Paradox: Der leidlose Gott leidet

Die Bibel, vor allem das Alte Testament, bedient sich einer Redeweise über Gott, die im Gefolge des Juden *Philo von Alexandrien* von altkirchlichen Theologen als *anthropomorph* bezeichnet wird, so wenn z.B. von Gott gesagt wird: «Gott schwur (bei sich)», «Gott zürnte», «Gott bereute», ja sogar «Gott täuschte». Daneben gibt es aber auch die eindeutige biblische Aussage: «Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, nicht Menschenkind, dass es ihn reue» (*Num* 23,19). Affekte (*pathe*), wie z.B. Reue oder Zorn, dürfen deshalb nicht im strikten Sinn, sondern nur *allegorisch* oder *tropologisch* auf Gott übertragen werden<sup>28</sup>. Es ist aber die Frage, ob diese patristische Grundüberzeugung auch für die Vorstellung von einem «leidenden Gott» gilt.

Bei den untersuchten Kirchenvätern und altkirchlichen Theologen hat sich gezeigt, dass es letztlich in Gott kein Leiden geben kann, «sofern dieses ein ungewolltes Bestimmtwerden von außen her besagt. Oder positiv gewendet: Gott (und auch der Menschgewordene) kann passiv nur betroffen werden, sofern dies einem vorausgehenden aktiven freien Willensentschluss entspricht.»<sup>29</sup> Die Spitzenaussage des Neuen Testaments, ja der ganzen Bibel, lautet: «Gott ist die Liebe» (1 *Joh* 4,8; 4,16), Ursprung und Modell jeder menschlichen Liebe (vgl. *Mt* 5,44 f). Er sorgt sich um die Menschen, will sie retten, sie immer wieder zu sich zurückführen, wobei er aber ihre Freiheit respektiert. Er führt sein Volk wie ein Vater, bestraft es, wenn es sündigt, wie ein Vater seinen Sohn, um es durch diese göttliche Pädagogik wieder auf den Weg des Lebens zu bringen. All das geschieht aus Liebe, und Liebe bedeutet auch Leid. Deshalb ist Gott der Vater, wie wir bei Origenes ge-

hört haben, nicht leidensunfähig, weil er im aus Liebe zur Welt hingegenen Sohn leidet.

Von einem «leidenden Gott» kann in der Väterzeit nur gesprochen werden, wenn die Christologie einbezogen wird, denn Jesus Christus hat Leiden erlitten. Für die Deutung des Kreuzestodes Jesu beziehen sich die frühen Christen vor allem auf *Ps* 22 und *Jes* 53,3–7, wo es in V. 4 heißt: «Aber wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen, unsere Schmerzen hat er auf sich geladen.» Seit *Ignatius von Antiochien*, *Irenäus* und *Melito von Sardes* steht fest, dass Gott selbst kein Leiden erträgt, dass aber Jesus Christus, der ewige Sohn Gottes, durch seine Menschwerdung leidensfähig geworden ist und auch wirklich gelitten hat. Hier kann nicht auf die christologischen Auseinandersetzungen bei dieser Frage zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie eingegangen werden<sup>30</sup>.

Das Neue Testament zeigt an zwei erregenden Stellen, wie weit das Leiden Jesu Christi geht: «Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist, denn es steht in der Schrift: *Verflucht ist jeder, der am Pfahl hängt*» (*Gal* 3,13). «Er [Gott] hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden» (*2 Kor* 5,21). Es ist der Vater, der den Sohn zu unserem Heil zur Sünde macht und ihn so dem Leiden ausliefert. Origenes schließt hier vom Sohn auf den Vater zurück, der vom Leiden seines Sohnes nicht unberührt bleibt und deshalb auch nicht leidlos ist. Damit rundet sich das christliche Paradox: Der leidlose Gott leidet.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. dazu ausführlicher W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. 1: *Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie*, Darmstadt 1975, 48–59.

<sup>2</sup> Vgl. dazu ausführlicher H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris: Téqui 1992.

<sup>3</sup> W. Weischedel (wie Anm. 1), 69.

<sup>4</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik*, 4. Bd.: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 194. Balthasar führt zum Beleg an den protestantischen Theologen Isaak August Dorner (1809–1884): *Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältnis zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben* (1857, aufgenommen in *Gesammelte Schriften*, Berlin 1887, 188–377) sowie die katholischen Theologen H. Mühlen, *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1969 und W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München-Paderborn-Wien 1974. Zur allgemeinen Information und vor allem für Literatur sei verwiesen auf H. Frohnhöfer, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit*



Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, Frankfurt a.M., Bern, New York 1987 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 318); E. Mühlenberg, *Der leidende Gott in der altkirchlichen Theologie*, in: P. Koslowski u. F. Hermann (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 73–86.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195.

<sup>6</sup> Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg i.Br. 1979, 198–201.

<sup>7</sup> Vgl. auch Polykarpum Martirium 17,3: «... die Märtyrer... lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn»; Polykarpbrief 8,2: «So wollen wir nun Nachahmer seiner [Christi] Geduld werden; und wenn wir um seines Namens willen leiden müssen, so wollen wir ihn preisen.»

<sup>8</sup> Anastasius Sinaita zitiert Nr. 96, V. 735 der Osterhomilie Melitos in seiner Schrift *Hodegos*, XII (PG 89, 197 A): «Von Melito, dem Bischof von Sardes, aus dem Buch über das Leiden: «Gott hat gelitten durch die rechte Hand Israels» (vgl. SC 123, 236f).

<sup>9</sup> SC 123, 238f.

<sup>10</sup> Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 195, Anm. 11.

<sup>12</sup> Text bei J.-B. Pitra, *Analecta sacra Specilegio Solesmensi parata*, Bd. IV, Paris 1883, 103–120 (syrischer Text); 363–376 (lat. Übers.).

<sup>13</sup> Vgl. L. Abramowski, *Die Schrift Gregors des Lehrers «Ad Theopompum» und Philoxenus von Mabbug*, in: ZKG 89 (1978) 273–290.

<sup>14</sup> Bei der Darstellung der Schrift *Ad Theopompum* folgen wir H. Crouzel, *LA PASSION DE L'IMPASSIBLE. Un essai apologétique et polémique du III<sup>e</sup> siècle*, in: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Bd. 1: *Exégèse et patristique* (= *Théologie* 56), Paris: Aubier 1963, 269–279.

<sup>15</sup> Vgl. dazu M. Borret, *Origène, Contre Celse*, Bd. 5: *Introduction générale*, Paris: Cerf 1976 (SC 227, 199–246).

<sup>16</sup> H. Crouzel (wie Anm. 14), 275, Anm. 18 macht darauf aufmerksam, dass die lateinische Übersetzung des Matthäuskommentars die letzten Worte (*de pos kai ginetai*) nicht enthält. Er vermutet, der Übersetzer habe sie entweder nicht verstanden oder als zu kühn empfunden.

<sup>17</sup> Vgl. zum Herabstieg des Sohnes auf Grund seiner *passio caritatis* P. Henry, *Kénose*, in: *Dictionnaire de la Bible, Supplément V*, Paris 1957, 7–161; Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

<sup>18</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (*Œuvres complètes XVI*), Paris: Cerf 2002 (Paris: Aubier 1950), 241 (dt. Übers. v. H.U. von Balthasar, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284).

<sup>19</sup> Otto Stählin übersetzt *pathe* mit *Gemütsbewegungen* (BKV, 2. Reihe, 1. Bd., München 1934, 270). Unterschiedliche Übersetzungen von *pathe* hängen mit der Mehrdeutigkeit des Begriffs zusammen.

<sup>20</sup> Sie geht wahrscheinlich auf den Stoizismus (*Seneca*) zurück. Vgl. P.C. Burns, *The Christology in Hilary of Poitiers' Commentary on Matthew*, Roma 1981, 89 f; L. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 168, Anm. 27 (Lit.).

<sup>21</sup> Nach H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 197 ist die Position des *Hilarius* «weniger klar» als die *Gregors des Wundertäters*, obwohl ihr «vermutlich eine ähnliche Intuition zugrundeliegt». Balthasar, der allerdings nur *De Trinitate* X,24 anführt, hört aus *Hilarius* doketisch klingende Gedanken heraus.

<sup>22</sup> Vgl. A. Orazio, *La salvezza in Ilario di Poitiers*. Cristo salvatore dell'uomo nei *Tractatus super Psalmos*, Napoli 1986; L. Ladaria (wie Anm. 20), 185–213.

<sup>23</sup> Vgl. dazu B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, Düsseldorf 1985, 151–156.

<sup>24</sup> Vgl. dazu als ersten Überblick Ch. Marksches, *Die Gnosis*, München 2001, 101–107.

<sup>25</sup> Vgl. P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Wien 1993.

<sup>26</sup> Dieser wichtige gnostische Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden. Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums, II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie und Gnosis*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 168 ff; E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 74ff.

<sup>27</sup> Darauf weist auch H.U. von Balthasar hin (wie Anm. 4), 198 f: «Wenn ... Augustinus die *passiones* zumeist als eine *Bewegung des Geistes entgegen der Vernunft*, eine *perturbatio* bezeichnet, obwohl er zugibt, dass Zorn und Trauer sittlichen Zwecken dienen können..., so ist klar, dass Gott nur *impassibilis* sein kann: Reue, Erbarmen, Geduld sind in ihm nur Ausdruck seiner dauernden Haltung, die aber das Gegenteil ist von Fühllosigkeit... Für den Menschgewordenen die gleiche Lösung: *«cuius et infirmitas fuit ex potestate»* (De Civitate Dei XIV,9: CCL 48, 428, Z. 83)».

<sup>28</sup> Vgl. zum Folgenden E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 76-80.

<sup>29</sup> H.U. von Balthasar (wie Anm. 4), 200.

<sup>30</sup> Vgl. dazu ganz kurz und zutreffend E. Mühlenberg (wie Anm. 4), 83f.

MARKUS ENDERS · FREIBURG

## KANN GOTT LEIDEN?

*Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes*

*in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter\**

Der dreifaltige Gott des christlichen Glaubens ist in der Theologie der griechischen und der lateinischen Väter sowie in der des lateinischen Mittelalters nahezu durchgängig als leidensunfähig begriffen worden; diese Feststellung schließt das Faktum einiger signifikanter Ausnahmen bzw. Abweichungen, denen hier aus systematischen Gründen ein besonderes Augenmerk gelten soll, nicht aus, sondern ein. Aus Traditions- und aus sprachlichen Gründen ist die im Folgenden vorgenommene Zweiteilung der Theologie der Väterzeit in den Bereich der griechischen und der lateinischen Väter auch für unsere Fragestellung beizubehalten, wobei darauf hingewiesen sein soll, dass beide Bereiche hier nur in exemplarischer Verkürzung zur Sprache kommen können. Sodann sollen einige summarische Überlegungen zur Frage nach der Leidensfähigkeit in der Theologie des Mittelalters folgen, bevor wir unsere Ergebnisse abschließend zusammenfassen wollen.

Für unseren ersten theologiegeschichtlichen Schritt scheint mir eine vorgängige Reflexion auf den sachlich äquivalenten griechischen Ausdruck «Apatheia» zum deutschen Terminus der Leidensunfähigkeit erforderlich. Herbert Frohnhofen hat in seiner für unsere Thematik einschlägigen Dissertation über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos für die griechische Sprache vier verschiedene Denotationen von «Apatheia» unterschieden, und zwar als Unbeeinflussbarkeit einer Entität erstens durch ein ihm Äußeres schlechthin; zum begrifflichen Umfeld dieser prinzipiellen «Apatheia» im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von jeglichem anderen ge-



hören die bereits in der vorchristlichen Antike als Gottesprädikate entwickelten Bestimmungen der Unteilbarkeit bzw. Einfachheit, ferner der Unveränderlichkeit bzw. Unwandelbarkeit sowie der Unkörperlichkeit und Unsichtbarkeit; denn nur eine Entität, deren Wesen unteilbar bzw. einfach, ferner unveränderlich sowie unkörperlich und daher auch unsichtbar ist, kann nach dem Urteil der vorchristlichen griechischen Antike als «prinzipiell apathisch im Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin»<sup>1</sup> aufgefasst werden; zweitens (als Unbeeinflussbarkeit) durch seelische Empfindungen; drittens durch als negativ empfundene Seelenerregungen, d.h. als Leidenslosigkeit; und viertens durch als negativ beurteilte Seelenerregungen (Leidenschaftslosigkeit); zum begrifflichen Umfeld dieser beiden zuletzt genannten Denotationen von «Apatheia» gehört die Bedürfnislosigkeit. Die Annahme einer Leidensfähigkeit Gottes muss daher gemäß diesen vier Denotationen von «Apatheia» differenziert werden.

In der genannten Dissertation von Frohnhofen (vgl. ebd., 61–71) wurde die Grundlegung des Gedankens der «Apatheia» Gottes sowohl in der ersten, prinzipiellen Bedeutung von «Apatheia» als Unbeeinflussbarkeit schlechthin als auch in der dritten, eingeschränkten Bedeutung der Leidenslosigkeit bereits bei den vorsokratischen Philosophen in der *griechischen Antike* nachgewiesen, wobei der Terminus der «Apatheia» als Gottesprädikat dort allerdings noch keine Verwendung fand. In der griechischen Geistesgeschichte verstärkte sich zusehends bis in die klassische Zeit der griechischen Philosophie (Platon, Aristoteles) hinein die bereits bei Homer in nuce anklingende Tendenz, das Göttliche von den «Pathe», d.h. von Empfindungen, fernzuhalten, die durch etwas angestoßen bzw. verursacht sind, was an das Subjekt des Empfindens von außen herantritt. Zwar ist Aristoteles der erste, der den «Apatheia»-Begriff im umfassenden Sinne der Unbeeinflussbarkeit schlechthin ausdrücklich von Gott prädiiziert (vgl. Met. XII 1073 a11f.), sachlich wird die Apathie des Göttlichen aber von Platon insofern noch differenzierter vertreten, als «das Maß der den einzelnen göttlichen Entitäten von Platon zugeschriebenen Apatheia abhängig (sc. ist) von ihrem jeweiligen Rang in der göttlichen Hierarchie, und zwar dergestalt, dass die einzelnen göttlichen Entitäten umso mehr und in umso umfassenderer Weise durch die Eigenschaft der Apatheia charakterisiert werden, je höher sie in der Rangfolge der göttlichen Entitäten stehen.»<sup>2</sup> Sowohl in der Stoa als auch im Epikureismus, in der philosophischen Skepsis, im mittleren Platonismus (vor allem bei Plutarch) und schließlich auch im Neuplatonismus Plotins wird die prinzipielle Apathie des Göttlichen durchgängig vertreten.<sup>3</sup> Mit Sextus Empiricus<sup>4</sup> kann daher festgestellt werden, dass die «Apathie» des Göttlichen gleichsam ein «Dogma» der (griechischen bzw. griechischsprachigen) Philosophen darstellt, welches in der Unveränderlichkeit und diese wiederum meist in der Einfachheit des Göttlichen begründet liegt.

Für die *Patristik des griechischen Ostens* hat Philo von Alexandrien auch in Bezug auf die Apatheia-Lehre eine Vermittler-Rolle eingenommen. Die durch die Unveränderlichkeit Gottes, der Philo eine eigene Schrift (*Quod deus sit immutabilis*) gewidmet hat, bedingte göttliche Apathie ist für Philo so selbstverständlich, dass er scheinbar gegenteilige Aussagen der Heiligen Schrift, die eine Affizierbarkeit und damit implizit eine Veränderlichkeit Gottes konnotieren, als uneigentliche Ausdrucksweisen auffasst, die nach ihm nur dem pädagogischen Zweck ihrer größeren Verständlichkeit für den Menschen durch eine Anpassung an die faktische Schwäche des menschlichen Erkenntnisvermögens dienen.<sup>5</sup> Dass Philo die biblisch breit belegte Barmherzigkeit als genuines Gottesprädikat gelten lässt, dürfte in ihrer Ausnahmestellung als ein Pathos begründet liegen, das nicht durch ein Gott gegenüber Äußeres, Anderes verursacht, sondern die Unveränderlichkeit der vergebenden Liebe Gottes zu den sündig gewordenen Menschen ist.<sup>6</sup> Darin zeigt sich zugleich ein für das Verständnis der Apathie Gottes bei vielen griechischen Kirchenvätern wichtiger Aspekt, den Wilhelm Maas in seiner umfassenden Untersuchung zur Unveränderlichkeit Gottes im Vergleich zwischen der griechisch-philosophischen mit der christlichen Auffassung als den «biblischen Durchbruch» im philonischen Denken bezeichnet: Die Unveränderlichkeit Gottes als die Unveränderlichkeit seiner (Bundes-) Treue zum Menschen.<sup>7</sup> Dieses alttestamentlich begründete und heilsgeschichtlich bestimmte Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes bleibt bei Philo mit der bei ihm zweifellos dominanten metaphysischen bzw. griechisch-philosophischen Auffassung der Unveränderlichkeit als einer Eigentümlichkeit Gottes sowie seiner daraus resultierenden Apathie *expressis verbis* unvermittelt, obwohl sachlich eine Vermittlung durchaus möglich wäre.

Werden in den Schriften des *Alten Testamentes* mit chronologisch allerdings abnehmender Tendenz Gott zahlreiche Pathe wie etwa der Schmerz<sup>8</sup>, die Reue (vgl. Gen 6,6f.) und das Mitleid (vgl. Dtn 32,36) sowie Gemütsbewegungen zugeschrieben, die gemeinhin als Leidenschaften, d.h. als negativ beurteilte Seelenempfindungen gelten, wie etwa der Zorn, der Hass<sup>9</sup> und die Eifersucht Jahwes, so ist im *Neuen Testament* von einem Pathos in der Bedeutung einer Leidenschaft Gottes selbst nicht mehr die Rede. Dagegen werden Jesus bekanntermaßen zahlreiche Pathe zugeschrieben,<sup>10</sup> auch wenn er eine letzte Souveränität über seine Gefühlsregungen bewahrt, die vor allem in seiner Passion zutage tritt (vgl. etwa Mt 26,42 u. Lk 23,46). Angesichts dieses hier nur summarisch genannten biblischen Befundes scheint es mir nicht angemessen, von dem christlichen Gott pauschal als einem pathischen Gott zu sprechen, ihm dem apathischen Gott der griechischsprachigen Philosophie kontrastiv bzw. diametral gegenüberzustellen und diese Entgegensetzung als ein Dilemma zwischen dem göttlichen Vollkommenheitsprädikat der Apathie in der philosophischen Theologie der

Griechen und dem biblischen Bild eines pathischen Gottes für die frühchristlichen Theologen zu konstruieren.<sup>11</sup> Die zu Recht getroffene Feststellung, dass sich die Mehrzahl der frühchristlichen Theologen für den apathischen Gott entscheidet, muss dann notwendigerweise als eine verhängnisvolle, weil geschichtsmächtig gewordene Hellenisierung und damit Fremdbestimmung des Christentums in einem zentralen Punkt seines Selbstverständnisses erscheinen, dessen man sich durch eine radikale Rückbesinnung auf die biblischen Wurzeln des genuin christlichen Gottesbildes emanzipatorisch und selbstaufklärerisch zu entledigen habe. Eine solche Betrachtungsweise aber ist nicht nur aus Gründen eines angemessenen Verständnisses sowohl des biblischen als auch des philosophischen Gottesbildes kurzschlüssig; denn sie übersieht, dass die metaphysisch verstandene Unveränderlichkeit und damit einschliessweise die Apathie Gottes zu einem Dogma auch des christlichen Glaubens geworden ist, wobei von der Fülle der diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidungen vom ersten Ökumenischen Konzil von Nizäa bis zum Ersten Vatikanum nur das vierte Laterankonzil von 1215 herausgegriffen sei, welches die vollkommene Einfachheit der Natur Gottes, bzw. seine substantielle Unteilbarkeit und seine Unveränderlichkeit (vgl. DS 800 und 805) mit aller wünschenswerten Klarheit definiert.

Während sich bei den *Apostolischen Vätern* der biblische Befund insofern wiederholt, als sie nahezu alle der in der Hl. Schrift von Gott ausgesagten Leidenschaften ihm ebenfalls zuschreiben, so zeigt sich doch bereits (so etwa im ersten Klemensbrief) die Tendenz, das Pathos des Zornes als Gott nicht geziemend, d.h. als seiner unwürdig, zu betrachten; der Gedanke der Apathie Gottes wird von Ignatius von Antiochien – vermutlich in einem antignostischen Kontext – aufgegriffen, der zugleich entschieden an der tatsächlichen Menschwerdung sowie an der Leidensfähigkeit und dem tatsächlichen Leiden Jesu Christi festhält.<sup>12</sup> Diese bei Ignatius einsetzende Tendenz einer Apathisierung Gottes verstärkt sich noch bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, die die Apathie Gottes vor allem in der oben unterschiedenen dritten und vierten Bedeutung dieses Wortes, d.h. als Leidens- und Leidenschaftslosigkeit, auffassen. Eine geistesgeschichtlich angemessene Einordnung dieser zunehmenden Apathisierung Gottes müsste diese im Kontext der Aufnahme des griechisch-philosophischen Gottesbegriffs in der gnostischen Gotteslehre des 2. Jahrhunderts einschliesslich der Reaktionen auf diesen Vorgang von seiten der christlichen Großkirche betrachten, was allerdings in dem vorgegebenen Rahmen nicht geleistet werden kann.<sup>13</sup> Hier möge allein der Hinweis genügen, dass die Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes ein wesentliches Element gnostischer Gotteslehren und darüber hinaus auch gnostischer Christologien ist, die meist darin übereinstimmen, dass sie die Inkarnation des präexistenten Logos



und damit das gleichzeitige Gegebensein bzw. die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi ablehnen.<sup>14</sup> Gegen diese Position wendet sich vor allem Irenäus von Lyon, der noch differenzierter und nicht weniger entschieden als Ignatius die Lehre von der Apathie im Sinne der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes mit der Annahme der Leidensfähigkeit Jesu Christi verbindet.<sup>15</sup>

Unter dem stärker werdenden Einfluss der griechischen Philosophie wird die Apathie Gottes im dritten Jahrhundert zu einer Selbstverständlichkeit nahezu aller christlichen Gotteslehren. Dies zeigt sich insbesondere in der alexandrinischen Theologie, innerhalb welcher schon bei *Klemens von Alexandrien* die Leidensunfähigkeit Gottes eine zentrale Bedeutung gewinnt, was bereits an dem Umstand erkennbar wird, dass bei ihm die Apathie Gottes in allen vier unterschiedenen Bedeutungen vorkommt und dabei vorrangig zur Bezeichnung der Freiheit Gottes von jeder Gemütsbewegung überhaupt verwendet wird. In seiner Christologie vertritt Klemens zwar keine Leidens-, wohl aber eine Leidenschaftslosigkeit Jesu Christi.<sup>16</sup>

Eine wichtige Position in der Geschichte der altkirchlichen Apathie-Lehre nimmt zweifellos *Origenes* ein, der daher im folgenden vergleichsweise ausführlich behandelt werden muss. Denn bei Origenes liegt wohl der erste Versuch einer systematischen Harmonisierung der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes mit den biblischen Aussagen vor, die Gott ein Leiden zusprechen. Diese These sei im folgenden ausführlicher entfaltet: Im Gefolge der alexandrinischen Schultradition, und zwar nicht nur des Klemens v. Alexandrien, sondern auch Philo von Alexandrien, vertritt Origenes vor allem in seinen systematischen Schriften dezidiert die Apathie im Sinne vor allem der Leidens- und der Leidenschaftslosigkeit Gottes. Dabei leitet er die Apathie primär aus der Unbeweglichkeit bzw. Unveränderlichkeit Gottes ab.<sup>17</sup> Aus dem in der Endnote zitierten Text geht auch hervor, dass Origenes wie schon Philo v. Alexandrien die biblischen Aussagen über die Pathe Gottes als eine didaktisch motivierte, uneigentliche Ausdrucksweise versteht, die sich an die Fassungskraft der Leser anpasst, um von ihnen besser verstanden zu werden.<sup>18</sup> An denjenigen Schriftstellen, die Gott eine Leidenschaft wie etwa den Zorn zusprechen, sieht Origenes einen tieferen geistigen Schriftsinn gegeben, der mit dem, was «Gottes würdig» ist, übereinstimmt.<sup>19</sup> Was aber «Gottes würdig» ist, bemisst sich nach der Seinsvollkommenheit, die bei Gott als dem Inbegriff des denkbar Besten prinzipiell bzw. schlechthin unübertrefflich sein muss. Wenn Origenes daher in *De princ.* II 4,4 annimmt, dass man behaupten müsse, Gott sei gänzlich leidensunfähig und entbehre aller Affekte,<sup>20</sup> so bringt er damit nur die *necessitas consequentiae* zum Ausdruck, mit der die Leidensunfähigkeit Gottes aus der unübertrefflichen Vollkommenheit seiner Natur folgt. Denn die Seinsvollkommenheit Gottes impliziert seine Unveränderlichkeit, die ihrerseits

seine Affektlosigkeit einschließt. Daher muss Origenes jenen Schriftstellen, die nach ihrem buchstäblich-historischen Aussagegehalt Gott Affekte zusprechen, einen tieferen, wahren, eigentlichen, geistigen Schriftsinn unterstellen. Dieses Müssen aber stellt keinen realitätsfernen Systemzwang, sondern eine durch den Gottesbegriff selbst bedingte Notwendigkeit dar. So kann etwa der sog. Zorn Gottes keine Leidenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen; er bedeutet vielmehr nach Origenes ein Zuchtmittel Gottes gegenüber den sündig gewordenen Menschen zu deren Erziehung und Besserung (vgl. C. Cels. IV,72).<sup>21</sup> Sekundär leitet Origenes die Leidens- und Leidenschaftslosigkeit Gottes aus dessen Providenz ab: «Wenn Gott alles voraussieht, gerät er nicht in Zorn und empfindet keine Reue über die Ereignisse, die er schon zuvor kannte; daher sind der Zorn und die Reue keine Affekte Gottes.»<sup>22</sup>

Das göttliche Wissen aller Ereignisse schließt eine Entstehung von Pathé in Gott deshalb aus, weil Gemütsbewegungen wie der Zorn und die Reue gleichsam einen Zeitindex besitzen, d.h. als seelische Verhaltensweisen zu deuten sind, für deren Entstehen ihr zeitlicher Bezug auf zeitlich verfasste Ereignisse, seien diese wie bei dem Zorn und der Reue bereits vergangene oder, bei anderen Gemütsbewegungen wie etwa der Angst und der Hoffnung, auch noch ausstehende zukünftige, konstitutiv ist. Da aber Gottes zeitfreies Sein und daher auch zeitloses Wissen in kein zeitliches Verhältnis zu zeitlich verfassten Ereignissen treten, sondern diese nur im Modus einer zeitfreien Gegenwart wissen kann, können folglich auch keine Affekte in Gott überhaupt entstehen. Mit anderen Worten: Dass Gott immer schon all das weiß, was sich in der Vergangenheit ereignet hat, in der zeitlichen Gegenwart gerade ereignet und in der zeitlichen Zukunft ereignen wird, macht die Bildung von Affekten in Gott unmöglich. Auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit machen daher Affekte das Sein dessen, dem sie zugehören, veränderlich. So liegt auch diesem Argument mit der Providenz Gottes letztlich die Annahme der Unveränderlichkeit der göttlichen Natur zugrunde. Unveränderlichkeit aber stellt, wie hier ergänzt werden könnte, eine Seinsvollkommenheit dar; denn zum vollkommenen Guten muss auch sein ständiger, unveränderlicher Besitz seines vollkommenen Gutseins gehören. Sonst ließe sich nämlich etwas denken, welches besser wäre als dieses. Daher muss jede leidensfähige Bewegung (*passibilis motus*) von Gott ausgeschlossen werden, wie Origenes in einer Homilie (II,4) zum alttestamentlichen Buch der Richter ausführt. «In Gott ist keine Veränderung, weder im Werk noch in der Gesinnung. Denn indem er derselbe bleibt, regiert er das Veränderliche.»<sup>23</sup> Dass bei Origenes die Apathie Gottes ein Implikat seiner Unveränderlichkeit ist, geht eindeutig aus folgender Stelle hervor, in Bezug auf welche Wilhelm Maas sogar von einem «Apathieaxiom» als dem «hermeneutischen Prinzip» des Origenes gesprochen hat<sup>24</sup>: «Wie ist es mög-

lich, dass es bei dem Leidenslosen ein Pathos gibt? Vielmehr: Da Gott, weil er unveränderlich ist, nicht leidet, muss man seinen sogenannten Zorn nach dem oben Gesagten auslegen»<sup>25</sup>.

Dieser starken Dominanz der Apathie-Auffassung stehen bei Origenes allerdings auch einige Stellen insbesondere in seiner «Homilie über Ezechiel» gegenüber, die Gott eine Leidensfähigkeit zusprechen und daher genauer untersucht werden sollen. In seinen Ausführungen zu Ez 6,6 schreibt Origenes Folgendes zunächst über das Leiden des göttlichen Sohnes, dann sogar über das Leiden des Vatergottes: «Er stieg auf die Erde herab aus Mitleiden mit dem Menschengeschlecht; er hat unsere Leiden gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich entschloss, unser Fleisch anzunehmen; denn hätte er vorher nicht gelitten, so wäre er nicht in den Wandel des Menschenlebens eingetreten. Zuerst hat er gelitten, dann stieg er herab und wurde sichtbar. Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Es ist das Leiden der Liebe. Auch der Vater selbst und Gott des Alls, er, der langmütig, reich an Erbarmen und Mitleid ist, leidet er nicht auf irgendeine Weise? Weißt du nicht, dass er ein menschliches Leiden empfindet, wenn er menschliche Angelegenheiten ordnet? Denn «der Herr, dein Gott, hat solche Verhaltensweisen angenommen, welche der Mensch annimmt gegenüber seinem Sohn» (Dtn 1,31). Also nimmt Gott unsere Verhaltensweisen an, wie der Sohn Gottes unsere Leiden trägt. Also ist der Vater selbst nicht leidensunfähig. Wenn man ihn bittet, erbarmt er sich und leidet mit. Er leidet an der Liebe und begibt sich in Empfindungen, welche er gemäß der Größe seiner Natur an sich nicht haben kann, und erträgt wegen uns menschliche Affekte.»<sup>26</sup>

In diesem erstaunlichen Passus spricht Origenes zunächst dem göttlichen Sohn ein Leiden vor seiner Menschwerdung zu, das er als konstitutiv für dessen Leiden in seinem irdischen Leben, d.h. als Mensch Gewordener, behauptet. Dieses Leiden des ewigen Menschensohnes charakterisiert Origenes als ein Leiden um unseretwillen, nämlich aus Liebe zu uns. Denn in seiner ewigen Liebe zu uns als seinen Geschöpfen leidet der ewige Logos mit den leidenden Menschen, die er sich sehnlichst glücklich bzw. leidlos wünscht. Demnach liebt Gott die Menschen so sehr, dass er mit ihnen leidet, dass ihr Leid ihn zutiefst betroffen macht. Das freiwillige Leiden des göttlichen Sohnes aus Liebe zu den Menschen ist diesem Text zufolge der gottimmanente Grund seiner Menschwerdung, d.h. seiner freiwilligen Annahme der menschlichen Leiden bis zur stellvertretenden Übernahme des Gerichts als des Solds der menschlichen Sünde. Damit aber noch nicht genug: Auch der göttliche Vater leidet in analoger Weise wie ein menschlicher Vater in seiner Fürsorge um seinen Sohn. Gottes tiefe Anteilnahme am Ergehen der Menschen lässt ihn sogar gleichsam menschliche Affekte wie das Mitleid und damit Gemütsbewegungen freiwillig auf sich nehmen, die der ewigen



Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit seiner Natur gar nicht entsprechen. Mit anderen Worten: Gott, und zwar sowohl der ewige Logos als auch der Vater-Gott, verleugnet sich quasi selbst um des Heils und Glücks seiner Geschöpfe willen. Es gibt also bereits innergöttlich und nicht erst in der Inkarnation eine Selbstentäußerung Gottes zum Heil der Menschen; dabei besteht diese Selbstentäußerung darin, dass Gott sich freiwillig gleichsam der vollkommenen Ruhe und Seligkeit seines Willens entledigt, aus Liebe, d.h. aus Fürsorge, um des Heil seiner Geschöpfe, insbesondere der Menschen willen. Diese bereits innergöttliche Kenose ist nach Origenes offenbar die Bedingung der Möglichkeit der außertrinitarischen Kenosis in der Inkarnation des ewigen Logos. Hier aber muss sich die Frage erheben: Widerspricht diese Annahme der Leidensfähigkeit Gottes nicht dem Apathieaxiom und seiner Begründung in und mit der Unveränderlichkeit als einer Seinsvollkommenheit der göttlichen Natur? Zwischen beiden Annahmen besteht jedoch nur scheinbar ein kontradiktorischer Gegensatz. Denn Gott muss unter Wahrung seiner Göttlichkeit auch in seiner mitleidenden Liebe zum Menschen in dem Sinne apathisch bleiben, dass seine Empfindungen die wesenhafte Unveränderlichkeit seiner Natur nicht tangieren. Mit anderen Worten: Die Affekte Gottes führen im Unterschied zu den ihnen analogen Affekten der Menschen zu keiner Zustandsveränderung Gottes, zu keiner Veränderung seines realen Seins. Die göttlichen Affekte der mitleidenden Liebe verzeitlichen nicht ihren Träger im Unterschied zu den menschlichen Affekten, die ihr jeweiliges Subjekt in ein zeitliches Verhältnis zu anderem hineinziehen. Daher bleibt Gott auch in seinem fürsorgenden, mitleidenden Liebesleiden wesenhaft bzw. in seiner ihm eigenen Natur unfähig, menschliche Affekte zu erleiden und daher in diesem Sinne, nicht jedoch absolut, leidensunfähig. Weil nämlich eine vollkommene, schlechthinnige Apathie den Charakter einer bedürfnislosen Selbstgenügsamkeit besitzt, stellt sie eine Eigenschaft dar, über die hinaus sich noch eine bessere denken lässt: Die der anteilnehmenden und daher auch mitleidenden, die eigene Selbstgenügsamkeit freiwillig einschränkenden Liebe zu allen anderen, die vollkommen von dem Willen nach deren Glück und Heil durchdrungen und bewegt ist. Daher muss Gott, da er das denkbar Beste ist, diese Liebe als die äußerste Seinsvollkommenheit zukommen, muss ihn seine grösstmögliche und daher unübertreffliche Liebe zu einer inneren und in der Inkarnation auch nach außen für die Menschen sichtbar werdenden, freiwilligen Selbstverleugnung seiner eigenen Natur führen, die durch diese Selbstentäußerung jedoch nicht seinshaft aufgehoben wird; die Selbstverleugnung Gottes besteht vielmehr darin, dass er die innere Seligkeit seines Selbstbezugs freiwillig für sich gleichsam aktual einschränkt, um in sie alle Menschen aufnehmen und diese dadurch von ihrem eigenen Leid befreien zu können. Gott leidet daher freiwillig, um uns von unserem Leiden, und zwar vor

allem von dem von uns selbst verschuldeten, zu erlösen. Und er will menschlich gesprochen so lange leiden, bis seine Schöpfung in ihm vollendet bzw. er in ihr vollkommen verherrlicht und damit beide leidlos geworden sind. Der Grund des göttlichen Leidens aus Liebe zu uns aber ist die Sünde als die freiwillige Abkehr des Menschen von Gott. Gott leidet aber nicht an unserer Sünde, weil diese ihn in seinem eigenen Wohlergehen beeinträchtigen, ihm um seinetwillen gleichsam wehtun würde, sondern um unsererwillen, mit anderen Worten: Seine Liebe zu uns leidet an unserer Lieblosigkeit gegenüber ihm. Daher kann Origenes in bewusst paradoxer Wendung sagen: «In seiner Menschenliebe litt der Leidensunfähige das Mitleid»<sup>27</sup>. Ein Widerspruch zwischen der Apathie und der Pathie Gottes besteht also nur auf der Ebene des Verstandesdenkens und damit nur scheinbar, da Gott auf Grund seiner wesenhaften Einfachheit von dem auf sich ausschließende Differenzverhältnisse eingeschränkten Einsichtsvermögen des menschlichen Verstandes nicht adäquat erkannt werden kann<sup>28</sup>. Denn Gott behält auch in seiner pathischen, weil mitleidenden Liebe zu den Menschen seine Apathie im Sinne einer Unveränderlichkeit seines Seins bei; und dennoch ist sein Mitleiden mit den Menschen kein scheinbares, sondern ein echtes Mitleiden, allerdings ein Leiden aus reiner Liebe, das ihn daher auch nicht verzeitlicht, ihn nicht dem Wandel aussetzt. Daraus aber wird ersichtlich, dass sich die Leidensfähigkeit der Menschen von derjenigen Gottes fundamental unterscheidet, und zwar nicht nur auf Grund ihrer Verflochtenheit in die Zeit. Denn Gottes Leiden an der menschlichen Lieblosigkeit zu ihm ist ein Leiden aus der Überfülle reiner, selbstloser Liebe zu unserem Heil, einer Liebe, welche ausschließlich das Wohlergehen des Geliebten sucht; demgegenüber behält alles menschliche Leiden stets auch einen zumindest partiell selbstbezogenen Charakter, indem es immer auch ein Leiden an der Nicht-Erfüllung eines auf das eigene Wohlergehen zielenden eigenen Wunsches und Bedürfnisses und daher ein Leiden auf Grund eines eigenen Mangels bleibt. Mit anderen Worten: Während alles menschliche Leiden eine Bedürftigkeit und damit einen Mangel des Leidenden einschließt, leidet Gott alleine aus seiner unübertrefflichen Fülle an Liebe, die nicht das eigene Wohlergehen sucht, sondern nichts als die von ihr geliebten Geschöpfe mit sich selbst beschenken und glücklich machen will und alleine deshalb unter unserer Lieblosigkeit, unter unserer Ablehnung und Verweigerung dieser ihrer Selbsthingabe an uns leidet.<sup>29</sup>

In dem Bemühen, die natürliche Leidensunfähigkeit Gottes mit dessen freiwilligem, unverschuldeten Leiden aus Liebe zu den Menschen zu verbinden, hat Origenes in der von ihrem Herausgeber Victor Ryssel Gregorius Thaumaturgos zugeschriebenen Schrift «*Ad Theopompum*»<sup>30</sup> eine Nachfolge gefunden. Denn in «*Ad Theopompum*» wird behauptet, dass Gott durch das Leiden, das er freiwillig um des Heils der Menschen willen auf

sich nahm, nicht die seiner Natur zukommende Leidenslosigkeit (Apathie) verloren habe, weil Gott die Schmerzen nicht empfinde, die ihm aus seiner freiwilligen Übernahme des menschlichen Leidens entstanden sind.<sup>31</sup> Gott nehme in Jesus Christus das Leiden und Sterben in Demut und freiwillig auf sich, ohne dadurch seine natürliche Leidensunfähigkeit zu verlieren, weil sein einfaches und daher auch unwandelbares Wesen durch das Leiden nicht verändert werden könne.<sup>32</sup> Zwar stimmt der Autor dieser Schrift in der Annahme einer gleichzeitigen Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes in der Passion Jesu Christi mit Origenes überein, sieht jedoch nicht, dass das Empfinden von Schmerzen konstitutiv zur Leidensfähigkeit des Menschen Jesus gehört. Denn dass Gott qua Gott keine physischen Schmerzen empfinden kann, versteht sich auf Grund seiner Körperlosigkeit von selbst; worin dann aber das Leiden und damit auch der Schmerz Gottes genau besteht, wird in dieser Schrift im Unterschied zum origenischen Konzept des Leidens aus Liebe zumindest nicht hinreichend deutlich.

Für die Entwicklung der Überlegungen zur Leidensfähigkeit im griechisch sprachigen Bereich der frühen Kirche ist des Weiteren auch die Christologie Cyrills von Alexandrien wichtig, der im Ausgang von dem in der Körperlosigkeit und damit Unveränderlichkeit Gottes begründet liegenden Apathieaxiom («denn wer von Anfang an körperlos ist wie Gott, ist frei von jedem Leiden»<sup>33</sup>) davon gesprochen hat, dass der menschengewordene Logos nur dem Fleische nach gelitten habe und gestorben sei.<sup>34</sup> Mit dieser Lehre hat Cyrill der sog. «*theopaschitischen Formel*» den Weg geebnet, die sich erstmals bei Proklus von Konstantinopel (um 440 n. Chr.) findet und keineswegs mit dem sog. Patripassianismus als einem modalistischen Monarchianismus verwechselt werden darf, nach dem der Geist des Vaters am Leiden des Fleisches Jesu in dessen Passion teilgenommen habe: «Einer aus der Trinität ist dem Fleisch nach gekreuzigt worden»<sup>35</sup>.

Diese auf Proklus zurückgehende theopaschitische Formel bezeichnet das Leiden des göttlichen Sohnes im Fleisch und damit das Leiden «der vollen Menschheit des Sohnes»<sup>36</sup>; rezipiert und lehramtlich anerkannt wurde sie erst im 6. Jahrhundert, und zwar 534 n. Chr. durch Johannes II. (vgl. DS 401 u. 402) und 553 n. Chr. durch das Constantinopolitanum II (vgl. DS 432). Wirkungsgeschichtlich ist diese Formel allerdings «im Westen nie recht heimisch geworden. In der gesamten lateinischen Dogmatik des Mittelalters muss man sie fast mit der Laterne suchen.»<sup>37</sup>

Im lateinisch sprachigen, westlichen Bereich der frühen Kirche ist die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes bei weitem nicht so ausführlich diskutiert worden wie im stärker von der griechischen Philosophie geprägten östlichen Kirchenraum. Während zunächst in der ursprünglichen heidnisch-römischen Religion den Göttern das Pathos zugesprochen wird, «fällt mit der Über-



nahme griechischer religiöser Vorstellungen ab dem 1. Jahrhundert v.C. ... diese Eigenschaft der Götter weg.»<sup>38</sup> Diese Entwicklung dürfte die dezierte Apathie-Lehre einiger lateinisch-sprachiger Kirchenväter zumindest begünstigt haben, von denen nur noch summarisch auf Tertullian und auf Augustinus eingegangen werden kann.

Tertullian nimmt mit großer Entschiedenheit eine Unveränderlichkeit und Apathie Gottes im ersten, prinzipiellen Sinne des Wortes an, die für ihn jegliches Mitleiden Gottes ausschließt und in der er zugleich einen konstitutiven Wesenszug Gottes sieht.<sup>39</sup> Das Leiden Jesu Christi bezieht sich daher nach Tertullian ausschliesslich auf Jesu Menschheit bzw. menschliche Natur, die allein von ihm als leidensfähig angenommen wird.<sup>40</sup>

Nicht nur ein, sondern geradezu *das* Grundaxiom der augustinischen Gotteslehre ist die wesenhafte Unveränderlichkeit Gottes.<sup>41</sup> Unveränderlichkeit qua Bewegungslosigkeit aber impliziert Leidensunfähigkeit im Sinne einer Unbeeinflussbarkeit von außen, d.i. einer Nichtaffizierbarkeit, wie Augustinus in *De Civitate Dei* XII ausführt. Daher, d.h. auf Grund seiner Unwandelbarkeit, ist Gott nach Augustinus auch leidensunfähig, und zwar im ersten, prinzipiellen Sinne dieses Wortes.<sup>42</sup>

Augustins Lehre von der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes ist im augustinisch geprägten frühen Mittelalter breit rezipiert und über den Sentenzenkommentar des Petrus Lombardus auch an das *Hohe Mittelalter* vermittelt worden, in dem die Annahme der Unveränderlichkeit und damit einschliessweise auch Leidensunfähigkeit Gottes im prinzipiellen Sinne des Wortes selbstverständlicher Bestandteil nahezu aller systematischen Gotteslehren gewesen ist. Die wenn auch nur seltenen und verglichen mit den Ausführungen zur Apathie Gottes nahezu verschwindend geringen Überlegungen zur besonderen Weise der Leidensfähigkeit Gottes in der Alten Kirche haben in den mittelalterlichen Überlegungen zur Leidensfähigkeit des göttlichen Logos eine Fortsetzung gefunden. So hat etwa nach Thomas v. Aquin der göttliche Logos in der hypostatischen Union auch alle Unvollkommenheiten und Begrenzungen der menschlichen Natur angenommen.<sup>43</sup> Von diesen sog. *defectus Christi naturales* sind allerdings jene Mängel ausgenommen, die ihre Ursache in sündhaften Einstellungen und Willensentscheidungen haben. Eine trinitätstheologische Reflexion auf die innertrinitarische Grundlegung der Leiden des göttlichen Logos fehlt jedoch m.W. in der Theologie des lateinischen Mittelalters. Sie sollte der neuzeitlichen Theologie vorbehalten bleiben.

## ANMERKUNGEN

\* Für seine freundliche und sachdienliche Durchsicht der folgenden Überlegungen danke ich Herrn DDr. Thomas Böhm an dieser Stelle sehr herzlich.

<sup>1</sup> H. Frohnhofen, *APATHEIA TOU THEOU*. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos (Europ. Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 318), Frankfurt a.M. etc. 1987, 28-54, hier: 47.

<sup>2</sup> H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 76.

<sup>3</sup> Vgl. H. Frohnhofen, (wie Anm. 1), 81-90.

<sup>4</sup> Vgl. Sextus Empiricus, *Pyrrh.* 1,162.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu die von Frohnhofen (wie Anm. 1), 114f. und von W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre (Paderborner Theologische Studien, Bd. 1), München/Paderborn/Wien 1974, 95-99, zitierten Stellen.

<sup>6</sup> Im Unterschied hierzu sieht Frohnhofen (wie Anm. 1), 115, im mitleidenden Erbarmen Gottes einen Widerspruch zur Apathie-Lehre Philos.

<sup>7</sup> Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5), 118-121.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn 1955.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu O. Michel, Art. *μίσω*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV, 687-698, hier: 690f.; vgl. auch Frohnhofen (wie Anm. 1), 100: «Dieser (sc. der Hass Jahwes) richtet sich zumeist gegen fremden Gottesdienst und falsche Verehrung, gegen Ungerechtigkeit und Stolz; Objekte göttlichen Hasses sind der Sünder und seine Tat.»

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Frohnhofen (wie Anm. 1), 125: «Von ihm (sc. Jesus) wird berichtet, daß er JUBELT (Lk 10,21f. par), WEINT (Lk 19,41-44 u. Joh 11,33), MITLEIDET (Mk 6,34 par), ZORNIG ist (Mk 3,5), dass er ANGST hat (Mk 14,33 par) und sich in HEILIGEM EIFER für Gott erregt (Mk 11,15ff par u. Joh 2,17).»

<sup>11</sup> So Frohnhofen (wie Anm. 1), insb. 17; analog hierzu sieht W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes* (wie Anm. 5) in dem griechisch-philosophischen und dem biblischen Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes zu Unrecht eine unüberbrückbare Diastase.

<sup>12</sup> Zu diesbezüglichen Belegen siehe Frohnhofen (wie Anm. 1), 132-141; Frohnhofen sieht bei Ignatius v. Antiochien allerdings m.E. zu Unrecht einen Widerspruch zwischen seiner Behauptung der Leidensfähigkeit Christi und seiner Anwendung des Apathie-Gedankens auf Gott, da nicht die göttliche, sondern nur die menschliche Natur Christi leidensfähig war und gelitten hat, vgl. ders., ebd., 141, 157.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 70 (1959), 1-45, später in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296-346; G. Christopher Stead, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs in der frühchristlichen Theologie*: W. Pannenburgs These neu bedacht, in: *Theologische Rundschau* 51 (1986), 349-371; zur Reaktion auf die gnostische Gotteslehre und Christologie bei Noet von Smyrna vgl. R.M. Hüßner, *Der paradox Eine*, Leiden/Boston/Köln 2001.

<sup>14</sup> Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 158-172.

<sup>15</sup> Hierzu vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 173-178.

<sup>16</sup> Zur Thematik der Apathie Gottes bei Klemens von Alexandrien vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 185-191.

<sup>17</sup> Zu diesbezüglichen Belegstellen vgl. Frohnhofen (wie Anm. 1), 194-200; vgl. hierzu auch Hom. In Num. 23,2 (GCS 30, 213,29 - 214,3): «Haec autem omnia, in quibus vel lugere vel gaudere vel odire vel laetari dicitur Deus, tropice et humano more accipienda sunt ab Scriptura dici. Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans».

<sup>18</sup> Dieses Verständnis der Affekte Gottes als einer aus didaktischen Gründen anthropomorphisierenden Ausdrucksweise entwickelt Origenes auch in C. Cels. IV 71.

<sup>19</sup> Diese für Origenes Schriftexegese im Ganzen typische Vorgehensweise exemplifiziert er etwa an der biblischen Redeweise vom Zorn Gottes in *De princ.* II 4,4: «Sed nos sive in veteri sive in novo testamento, cum de ira dei legimus, non secundum litteram quae dicuntur advertimus, sed spiritalem intellectum requirimus in talibus, ut ita sentiamus, sicut intellegere de deo dignum est» (GCS 22, 132,5–8); vgl. hierzu W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 131: «Dieses philosophische Axiom des »de Deo dignum« (und dignum ist die Unveränderlichkeit und Leidenslosigkeit Gottes) beherrscht die gesamte origenistische Exegese und Gotteslehre.» Maas fragt allerdings nicht nach dem von Origenes vorausgesetzten Grund dafür, wann bzw. warum etwas »Gottes würdig« ist.

<sup>20</sup> Vgl. *De princ.* II 4,4 (GCS 22, 13,26–28): «... adfirmantes deum penitus impassibilem atque his omnibus carentem affectibus sentiendum».

<sup>21</sup> Die Auffassung des Origenes, dass es sich bei dem Zorn Gottes um keinen Affekt, sondern um ein erzieherisches Verhalten handelt, geht auch aus *Sel.* In *Ps.* (PG 12,1105) und *Hier. Comm.* In *Ps.* 2,5 (PL Suppl. 2,32) hervor.

<sup>22</sup> Vgl. *Sam. Frgm.* 4 (GCS 6,296,12f.).

<sup>23</sup> C. *Cels.* VI,62, unter Berufung auf *Ps.* 102,28 und *Mal* 3,6, zitiert bei W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 131; diese beiden sind die biblischen Standardstellen, die Origenes zum Erweis der Unveränderlichkeit Gottes immer wieder zitiert, so etwa auch in C. *Cels.* I,21; IV,14.

<sup>24</sup> Vgl. W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 130.

<sup>25</sup> Vgl. Origenes *Joh Frgm.* 51, (GCS IV,526).

<sup>26</sup> Vgl. *Hom.* In *Ez.* 6,6: «Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpassus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere; si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est. Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio. Pater quoque ipse et Deus universitatis, »danganimis et multum misericors« et miserator, nonne quodammodo patitur? An ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam? »Supportavit« enim »mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum«. Igitur »mores« nostros »supportat« Deus, sicut portat passiones nostras filius Dei. Ipse pater non est impassibilis. So rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis et fit in iis, in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones» (GCS 33,384,21 – 385,3).

<sup>27</sup> Vgl. Origenes, *Comm.* In *Matth.* 10,23: «ὡς φιλάθρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθὴς τῷ σπαγγισθῆναι» (GCS 40,33,3f.).

<sup>28</sup> Im Unterschied zu unserer Interpretation der widerspruchsslosen Vereinbarkeit der gleichzeitigen Pathie und Apathie Gottes nimmt H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 202–212, einen realen Widerspruch zwischen beiden Gottesbestimmungen an, den Origenes nicht aufgelöst habe und daher so wohl einen nach griechischem Vorbild apathischen Gott als auch einen nach jüdisch-hebräischem Beispiel pathischen Gott lehre, vgl. ebd., 207: «Origenes steht selbst offenbar vor einem für ihn unlösbaren Problem.» Auch Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), sieht zwischen der Apathie und der Pathie Gottes zu Unrecht das Verhältnis eines kontradiktorischen Widerspruchs, und zwar letztlich zwischen griechisch-philosophischem und biblischem Denken, in dem er selbst für letzteres Partei ergreift, vgl. ders., ebd., 138: «Die biblische Offenbarung der Liebe durchbricht mit Vehemenz den sonst gewohnten griechisch-philosophischen Verstehenshorizont einer leidenslosen, unveränderlichen, beziehungslosen, nicht reagierenden Gottheit. ... Dieser Gedanke eines mitleidenden, reagierenden, in diesem Sinne veränderlichen Gottes ist allerdings nur ein punktueller Durchbruch biblischen Denkens geblieben, er ist nicht zum tragenden Verstehenshorizont origenistischer Gotteslehre geworden. Die Diktatur des Apathie- und Unveränderlichkeitsaxioms blieb bestehen.»

<sup>29</sup> Eine ähnliche Deutung des scheinbaren Paradoxes zwischen der natürlichen Apathie und der freiwilligen Pathie Gottes bei Origenes entwickelt F. Meesen, Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes. Eine theologiegeschichtlich-systematische Untersuchung (Freiburger Theologische Studien, Bd. 140), Freiburg/Basel/Wien 1988, 42: «ORIGENES bestreitet faktisch wohl keinesfalls die Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur, widersetzt sich aber der Schlussfolgerung, dass die Leidensunfähigkeit der Natur überhaupt Leidlosigkeit Gottes bedeuten müsse. Gott darf nicht



theologisch auf seine Natur eingegrenzt werden, sondern muss biblisch in seiner personalen Zuwendung zur Welt in den Blick kommen. Das ausgesagte Leiden ist deshalb nicht ein Leiden in seiner Natur, sondern ein Leiden der Liebe.» Ders., ebd., 43: «Grund und Maß dieses Leidens (sc. Gottes mit seiner Schöpfung) liegen im transzendenten Gott selbst, insofern er als Schöpfergott und der Welt bleibendes Gegenüber gedacht wird. Leiden ist dann eine Form, in der Gott sein Weltverhältnis gestaltet und als ein Mit-Leiden Ausdruck der Liebe und nicht eines Mangels.»

<sup>30</sup> Vgl. V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Übersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen, Leipzig 1880; leider war mir diese Ausgabe zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrages nicht zugänglich; deshalb kann ich hier nur auf diejenigen Passagen aus dieser Schrift verweisen, die von H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 213–220, zitiert und paraphrasiert werden.

<sup>31</sup> Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 17.

<sup>32</sup> Vgl. Ad Theopompum, ed. V. Ryssel (wie Anm. 30), Kap. 15.

<sup>33</sup> Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus 769 b, in: SCh 97,482,84.

<sup>34</sup> Vgl. Cyrill v. Alex., Quod unus sit Christus, 778b, in: SCh 97,514; Ep. IV ad Nestor. 5, in: Acta Concilia Oecomenica I, 1,1,27; Ep. XXXIX ad Ioan. Antioch. 9, in: ACO I,1,4,19.

<sup>35</sup> Vgl. Proklus v. Antiochien, Ep. IV ad Ioan. Episc. Antioch., in: PG 65, 877 A: «unus ex trinitate secundum carnem crucifixus»; dabei ist die wahrscheinlich von Nestorius geprägte Bezeichnung «Theopaschit» ursprünglich ein Schimpfwort, welches sich gegen die Christologie Cyrills v. Alexandrien richtet.

<sup>36</sup> R. Faber, Art. Theopaschismus, in: <sup>3</sup>LThK, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000, Sp. 1464 (vgl. auch die hier genannte Literatur).

<sup>37</sup> W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben von W. Maurer und E. Bergsträßer, Berlin 1959, 123.

<sup>38</sup> H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 95.

<sup>39</sup> Vgl. Tertullian, Adv. Prax. 29,5 (CCL 2,1203,28–34): «Quid est enim compati quam alio pati? Porro si impassibilis Pater, utique et incompassibilis; aut si compassibilis, utique passibilis. Nihil ei uel hoc timore tuo praestas. Times dicere passibilem quem dicis compassibilem. Tam autem incompassibilis Pater est quam impassibilis etiam Filius ex ea condicione qua Deus est.»

<sup>40</sup> Vgl. hierzu mit ausführlichen Belegen H. Frohnhofen (wie Anm. 1), 224–231.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu ausführlich und mit zahlreichen Belegstellen W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (wie Anm. 5), 147–159.

<sup>42</sup> Vgl. Augustinus, De Civitate Dei XII, ed. E. Dombart/A. Kalb, Bd. I, Darmstadt 1981, 540.25–29: «Nobis autem fas non est credere, aliter affici Deum cum vacat, aliter cum operatur; quia nec affici dicendus est, tamquam in eius natura fiat aliquid, quod ante non fuerit. Patitur quippe qui afficitur, et mutabile est omne quod aliquid patitur.»

<sup>43</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. III, q. 15, art. 4 u. 5; ebd., I–II, 22,3.

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

## DAS ÄUSSERSTE

*Zu Möglichkeiten und Grenzen trinitarischer Kreuzestheologie*

Aber Gott ist größer, als wir denken [...] er weiß auch dem Aeüßersten, das geschehen kann, durch ein anderes Aeüßerstes zu begegnen.<sup>1</sup>

F.W.J. SCHELLING

Die Rede vom leidenden Gott ist in der gegenwärtigen Theologie höchst umstritten. Den einen erscheint sie unverzichtbar, um die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes angemessen zur Geltung zu bringen. Den anderen gilt sie als Versuch, die klagende Rückfrage an Gott, die aus der abgründigen Leidensgeschichte der Welt erwächst, vorschnell zu beruhigen. In der Tat scheint der theologische Hinweis auf den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in der Person und Geschichte Jesu Christi die Schärfe der Theodizeefrage abzumildern. Wenn nämlich Gott selbst sich aus Liebe zu den Menschen den Bedingungen der Geschichte ausgesetzt hat, um diese zu einer Geschichte des Heils zu wenden, wenn mithin der Gekreuzigte den Fluch der Sünde auf sich genommen hat, um den Sündern eine neue Perspektive zu eröffnen, und sich zugleich mit den Leidenden identifiziert hat, um diesen nahe zu sein, dann scheint der Protest gegen Gott im Namen des Leidens ungerechtfertigt. Der Verdacht drängt sich auf, dass eine forcierte Theologie der Anklage, welche eklatante Unrechtfahrungen aufzunehmen sucht, Gottes bedingungslosen Selbsteinsatz in Jesus Christus immer schon in den Hintergrund geschoben hat.

Andererseits ist aber auch die Frage unabweisbar, wie das Leid der ungezählten Opfer der Geschichte theologisch gewürdigt werden kann. Angesichts der verstummten Schreie der Gefolterten und Ermordeten scheint gerade in der lange verdrängten und verdächtigten Gebetsform der Klage die eigentliche «Frömmigkeit der Theologie»<sup>2</sup> zu liegen. Kann man sich hier mit dem Hinweis zufrieden geben, dass Gott selbst gelitten hat? Gilt es nicht in kritischer Absetzung von diversen Formen einer «Liebe-Leid-

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br., Vater von drei Kindern. Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Theologie» an die Berechtigung des «Protestes gegen Gott – vor Gott» (K.-J. Kuschel) zu erinnern? Und gibt nicht gerade der Schrei des sterbenden Jesus, «dieser zweifelnde und verzweifelte Warum-Schrei»<sup>3</sup> einer Theologie der Anklage das entsprechende christologische Fundament?

Angesichts der scheinbaren Gegenläufigkeit von trinitarischer Kreuzestheologie, welche die Rede vom leidenden Gott unter gewissen Bedingungen für unverzichtbar hält, und theodizee-empfindlicher Klage-Theologie, welche die Rede vom leidenden Gott kategorisch ablehnt, könnte man zu der Einschätzung gelangen, dass die dankbare Anerkennung der rettenden und versöhnenden Kraft des Kreuzes Christi zu einem tendenziellen Verstummen der Klage führt, während umgekehrt das Votum für eine Revitalisierung der Anklage und des Protestes von einer gewissen Christologie-Vergessenheit gekennzeichnet ist. Dass sich gleichwohl Klage-theologie und Christologie nicht einfach gegeneinander ausspielen lassen, wird später deutlich werden müssen.

Um die angerissene Problematik eingehender zu beleuchten, sei im folgenden zunächst den Vorbehalten, die Johann Baptist Metz gegen die Rede vom leidenden Gott vorgetragen hat, Raum gegeben (1). Ob seine Kritik an der trinitarischen Kreuzestheologie triftig ist oder nicht ihrerseits korrekturbedürftige Züge aufweist, kann erst beurteilt werden, wenn Möglichkeiten und Grenzen einer Rede vom leidenden Gott an einer exemplarischen Gestalt trinitarischer Kreuzestheologie untersucht worden sind. Dies soll unter Rückgriff auf die Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars geschehen – und zwar mit dem ausdrücklichen Frageinteresse, an welche Kriterien die Rede vom Leiden Gottes in seinem theodramatischen Ansatz gebunden ist (2). Nach einer Zwischenbilanz (3) sei abschließend deutlich gemacht, dass die kreuzestheologisch motivierte Rede von einem göttlichen Leiden nicht zwangsläufig zu einer Beruhigung der Klage führen muss. Die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus seine «unbedingt für die Menschen entschiedene Liebe» (Thomas Pröpfer) bereits *endgültig* gezeigt hat, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die eschatologische *Vollendung* der Geschichte noch aussteht.<sup>4</sup> Gerade die temporale Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht gehört zur Grundsignatur der Klage, die, gespeist aus der dankbaren Erinnerung an die vergangenen Heilstaten, Gottes rettende Macht angesichts akuter Leid- und Unrechts-erfahrungen auch für heute einfordert. (4)

### 1. *Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff?*

#### *Zum Vorbehalt von Johann Baptist Metz*

Angestoßen durch die historische Katastrophe, für die der Name Auschwitz steht<sup>5</sup>, hat Johann Baptist Metz die Entwürfe der neueren systematischen



Theologie mit der Frage konfrontiert, ob man ihnen die Beunruhigung durch die Leidensgeschichte nicht zu wenig ansehe, ob sie in ihren Überlegungen nicht von einem zu hohen Apathiegehalt geprägt seien. Diese grundsätzliche Kritik, die sich aus der Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte herleitet, hat er mit der Forderung nach mehr «Theodizee-Empfindlichkeit» in der Theologie verbunden.<sup>6</sup> Dabei versteht Metz – anders als Leibniz – unter dem Titel «Theodizee» nicht den Versuch, Gott angesichts des Leidens, der Übel und des Bösen in der Welt mit den Mitteln der Vernunft zu rechtfertigen, sondern das Wach- und Offenhalten der Fragen, wie von Gott angesichts der bedrückenden Leidensgeschichte der Welt überhaupt zu reden sei: Was ist mit den Verstummten, den Besiegten, den Opfern der Geschichte? Wird die Vergangenheit definitiv vergangen sein oder gibt es eine Macht, die rettend an das Vergangene rührt? Wo ist Gott? Warum lässt er solange auf sich warten? Das in diesen Fragen sich artikulierende Gottvermissen geht bei Metz einher mit der Forderung nach einer negativen Theologie der Klage, welche die schmerzliche Erfahrung der Abwesenheit Gottes angemessen zur Sprache bringt.<sup>7</sup>

Aus der Sicht dieser mit den Opfern solidarischen Theologie erscheint nun die Rede von einem leidenden Gott zutiefst problematisch. Trinitarische Kreuzestheologie – so der Verdacht – versuche die Theodizeefrage durch den Verweis auf den aus Liebe mitleidenden Gott letztlich zu beantworten, und überspiele so das Leiden an Gott, das sich in Klage und Protest Ausdruck verschaffe. Die Aussage Walter Kaspers: «Der sympathische Gott, wie er in Jesus Christus offenbart wird, ist die endgültige Antwort auf die Theodizeefrage [...] Wenn Gott selbst leidet, ist das Leiden kein Einwand mehr gegen Gott»<sup>8</sup>, scheint diesen Verdacht auf den ersten Blick zu bestätigen. Hinzu kommt, dass nach Metz «die zeitgenössische Theologie mit ihrer trinitätstheologischen Euphorie einen Tribut an die polytheistisch bzw. polymythisch getönte Atmosphäre unserer heutigen Welt [zollt], wenn sie allzu eilfertig auf Distanz zum biblischen Monotheismus geht»<sup>9</sup>. Nun mag es problematisch sein, die trinitarische Explikation des Kreuzesgeschehens gegen den biblischen Monotheismus auszuspielen. Allerdings ist zuzugestehen, dass manche Trinitätstheologien durch ihre Rede vom «Leiden zwischen Gott und Gott» auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, das auch für die christliche Theologie unaufgebbare jüdische Erbe des Monotheismus zugunsten einer tritheistischen Rede von drei göttlichen Subjekten preiszugeben. Die eigentlichen Vorbehalte gegen die Rede von einem Leiden in Gott richten sich aber

- gegen eine «gnosisnahe Versöhnung mit Gott hinter dem Rücken der menschlichen Leidensgeschichte»;
- gegen eine spekulative «Aufhebung» der menschlichen Leidensgeschichte in den Gottesbegriff;

- gegen eine Verletzung des «negative[n] Mysterium[s] menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr bringen lassen will»;
- und gegen eine Ignorierung der klassischen Analogielehre, welche durch das Beharren auf einer «größeren Unähnlichkeit» zwischen Gott und Welt der Projektionsgefahr vorzubeugen wusste.<sup>10</sup>

Auch von der Christologie her lässt sich nach Metz die Rede vom leidenden Gott nicht legitimieren, da «das Sohnesbewusstsein des armen Menschen Jesus von Nazaret gegenüber seinem göttlichen Vater» nicht gleichsinnig zu verstehen sei «mit den Aussagen über einen innergöttlich gezeugten ewigen Sohn»<sup>11</sup>.

Diese Vorbehalte gegenüber der theologischen Rede von einem Leiden in Gott sind erheblich. Sie unterstellen, dass in den Entwürfen der trinitarischen Kreuzestheologie, wie sie aktuell etwa bei Eberhard Jüngel, Hans Urs von Balthasar und Jürgen Moltmann vorliegen, die Vermittlung zwischen trinitarisch verankerter Soteriologie und konkreter Leidensgeschichte nur unzureichend geleistet ist. Dabei ist es nicht nur der Respekt vor den ungerecht leidenden Opfern, der Metz' Absage an die Rede von einem pathischen Gott motiviert. Auch die soteriologische Dürftigkeit eines ohnmächtig leidenden Gottes, der die eschatologische Rettung der Toten nicht mehr zu garantieren vermöchte, steht hier im Hintergrund. Auffällig ist in jedem Fall, dass Metz' Rückfragen eine gewisse Nähe zum klassischen Apathie-Axiom aufweisen.<sup>12</sup> Dieses hatte die Affekt- und Leidensunfähigkeit Gottes behauptet, um die göttliche Transzendenz und Freiheit gegenüber der Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Es hatte allerdings zugleich das Problem offengelassen, wie das Leiden und Sterben des Sohnes Gottes am Kreuz mit der prinzipiellen Leidensunfähigkeit Gottes zusammenzudenken sei. An dieser Frage arbeiten sich – auf unterschiedliche Weise – die von Metz kritisierten Entwürfe Jüngels, Moltmanns und Balthasars ab.<sup>13</sup> Sie versuchen zu bestimmen, wie Gottes ewiges Leben *in sich* gedacht werden muss, wenn er sich im Tod des Menschen Jesus von Nazareth *für uns* engagiert hat. Bleibt Gott auch angesichts des Leidens und Sterbens Jesu der Apathische, als den ihn die philosophische Gotteslehre seit jeher begreift, oder muss von Gott selbst eine gewisse Mitbetroffenheit ausgesagt werden, soll das Kreuz nicht seiner theologischen Bedeutung entleert werden?

Die Diskussion um die Leidensfähigkeit Gottes bildet den Hintergrund der Anfragen von Metz. Sein Anliegen, Gott vom Leid der Geschichte frei zu halten, um das geschichtliche Leid nicht theologisch aufzuladen, kann dabei als Kriterium für eine angemessene Rede von Gott übernommen werden. Das heißt: Trinitätstheologische Rede von einem «Leiden in Gott» kann nur dann legitim sein, wenn sie zum einen das Wahrheitsmoment des

Apathie-Axioms respektiert und die prinzipielle Souveränität Gottes gegenüber der Geschichte wahrt, zum anderen aber auch die Würde der Geschundenen und Verstummen theologisch nicht überspielt. Zu prüfen ist deswegen, ob in der Kreuzestheologie von Hans Urs von Balthasar, die hier exemplarisch behandelt sei, da «man am Reichtum seines Werkes nur um den Preis einer theologischen Verarmung vorbeigehen kann»<sup>14</sup>, so von Gott die Rede ist, dass er in die Geschichte verstrickt wird und sein Leiden das geschichtliche Leiden nur verdoppelt, oder ob bei der Rede vom Leiden Gottes Differenzierungen eingeführt werden, die eine Verstrickung Gottes in die Geschichte gerade vermeiden.

## 2. Das Kreuz als Offenbarung des Äußersten:

### *Zum theodramatischen Ansatz Hans Urs von Balthasars*

Die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar, die das Verhältnis Gottes zum Leiden betreffen, sind primär kreuzestheologisch motiviert. In der *Theodramatik*<sup>15</sup> stellt er die Frage, ob ein Gott der Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16) angesichts des Ausmaßes an Sünde in der Welt in ungerührter Leidenschaftslosigkeit verharren könne, oder ob nicht – gerade angesichts der Passionsgeschichte Jesu – eine gewisse Mitbetroffenheit von ihm ausgesagt werden müsse. Im Durchgang durch biblische und patristische Aussagen, die Affekte wie Reue, Schmerz und Zorn bei Gott bezeugen<sup>16</sup> bzw. mit dem hellenistischen Denkhorizont zu vermitteln suchen, zugleich aber auch in kritischer Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen der Geschichte und Gegenwart kommt Balthasar zu dem Ergebnis, dass von Gott durchaus eine gewisse Affizierbarkeit ausgesagt werden muss. Er führt allerdings sofort Differenzierungen ein, um die Rede vom Pathos Gottes vor Missverständnissen zu schützen. *Pathos als unfreiwilliges Widerfahrnis von außen oder als Leidenschaft im Sinne von Sünde kann und darf von Gott nicht ausgesagt werden.* Darin sieht von Balthasar in Übereinstimmung mit den Vätern die bleibende Bedeutung des Apathieaxioms. Auf der anderen Seite hält er die theologische Rezeption dieses Axioms auch für ergänzungsbedürftig, bleibt sie doch solange unbefriedigend, als die Rede von der Apathie Gottes, des Vaters (und des Geistes) unverbunden stehen bleibt neben der Rede vom leidenden Gottessohn.<sup>17</sup> Eine Passiologie, wie Balthasar sie entwickelt, versucht daher, eine Reduktion des Leids auf die heilsökonomische Seite Gottes zu vermeiden. Wie aber kann eine Mitbetroffenheit des Vaters (und des Geistes) durch die Passion Jesu Christi ausgesagt werden, ohne in einen heterodoxen Patripassianismus zurückzufallen bzw. Gott in die Geschichte des sich aufbäumenden Widerspruchs gegen Gott zu verstricken? Diese Frage lässt sich nur beantworten, wenn man das Verhältnis zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im passiologischen An-



satz von Balthasars genauer bestimmt. Dies soll hier im Anschluss an Überlegungen von Thomas Krenski durch zwei Alternativmodelle verdeutlicht werden.<sup>18</sup>

Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom, demzufolge die ökonomische Trinität die immanente ist und umgekehrt<sup>19</sup>, spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle. Alle Lösungsversuche, die hier nur typologisch verkürzt dargestellt werden können, nehmen darauf Bezug, unterscheiden sich aber in der Deutung dieses Axioms. Das erste Modell deutet die Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität im Sinne einer *Tautologie*. Die Behauptung, dass im Leiden und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth der göttliche Logos selbst leidet und stirbt, dass also zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus eine *Idiomenidentität* besteht, löst die immanente in die ökonomische Trinität auf und vermag die Freiheit und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt nicht mehr zu wahren. Die Lehre Hegels, dass das arme und abstrakte Sein Gottes sich an das Andere seiner selbst entäußern *musste*, um im Durchgang durch das Leid, den Tod und das Negative der Geschichte zu einem konkreten und bestimmten Sein zu finden, steht gleichsam als Kronzeuge für diese Interpretation. Es wird hier nicht nur eine problematische Entwicklung in den Gottesbegriff eingetragen<sup>20</sup>, auch kommt es zu *univoken* Direktaussagen über das Leiden Gottes, die den Gedanken einer Erlösungsbedürftigkeit Gottes aufwerfen. Unter den gegenwärtigen systematischen Entwürfen rückt Jürgen Moltmann mit seiner Lehre von der Theopathie<sup>21</sup> in eine gewisse Nähe zu Hegel, wenn er einerseits meint, dass die Liebe zwischen Gleichen irgendwie unerfüllt bleibe, wenn sie sich nicht schöpferisch über sich selbst hinaus an das Ungleiche mitteile<sup>22</sup>, andererseits aber die reale Geschichte als Konstitutionsgeschehen der göttlichen Trinität zu deuten scheint.<sup>23</sup>

Auf einer diametral entgegengesetzten Deutung von Rahners Grundaxiom basiert das Äquivokationsmodell, das die *Entsprechung* zwischen Gottes Geschichtshandeln und seinem inneren Wesen nicht mehr deutlich zu machen vermag, wenn es eine prinzipielle Differenz zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität ansetzt. Die Vorbehalte gegen eine gleichsinnige Übertragung des Leidens Jesu auf Gott führen hier zu einer unbewältigten Spannung: einerseits wird die Rede von der Passion des Menschen Jesus zugelassen, andererseits aber jede Berührbarkeit von Gott ferngehalten, so dass die Gefahr aufbricht, das Kreuz als Offenbarung der Liebe Gottes nicht mehr verständlich machen zu können. Mit der Betonung, dass die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur in Christus «unvermischt» sei, bleiben die leidensfähige menschliche und die leidensunfähige göttliche Natur unvermittelt nebeneinander stehen (als gelte es nicht auch, das chaledonensische «ungetrennt» der beiden Naturen zu

bedenken). Obwohl Karl Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom von einer Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität spricht, zeigt er «doch kein Verständnis dafür, dass Gott an sich selbst und in seiner göttlichen Dimension vom Leiden affiziert sein müsse, um uns wahrhaft zu erlösen.»<sup>24</sup> Die Rede vom Schmerz Gottes, wenn sie denn überhaupt noch für möglich gehalten wird, ist allein auf die heilsökonomische Seite anwendbar, im Blick auf Gott selbst, sein immanentes Wesen, bleibt sie tabuisiert.

Das *univoke* Modell der Rede vom Leiden Gottes vermag den Zusammenhang zwischen Wesen und Wirken Gottes deutlich zu machen, allerdings um den Preis, Gott an die Welt zu verlieren. Das *äquivoke* Modell macht demgegenüber die Souveränität Gottes über die Geschichte stark, ohne eine wirkliche Teilnahme Gottes – bis zur stellvertretenden Übernahme der Gottlosigkeit – plausibel machen zu können. Es bleibt letztlich ungeklärt, wie Gott selbst im Geschehen von Golgotha involviert sein kann. Die berechtigten Anliegen beider Positionen zur Geltung zu bringen, zugleich aber über ihre Defizienzen hinwegzukommen, das ist das Anliegen, das Balthasar mit seinem Ansatz einer *analogen* Rede vom Leiden Gottes verfolgt.

Analoge Rede zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) aussagt, nicht ohne zugleich eine größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) zu notieren.<sup>25</sup> Dieser Grundsatz analogen Sprechens wird bei Balthasar für die Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität leitend, d.h. er versucht *zugleich* von einem Ineinander und einer Unterscheidung zwischen beiden zu reden. Sein theologisches Bemühen kreist um die Frage, wie sich von der *Selbstoffenbarung* Gottes her, wie sie sich in der Stunde des Kreuzes verdichtet, Rückschlüsse ziehen lassen auf sein innergöttliches Wesen selbst. Dabei geht es ihm nicht um eine müßige Spekulation über das Innenleben Gottes, wie Metz und andere unterstellen, auch nicht um eine unkontrollierte Projektion menschlicher Leidenserfahrung in das Wesen Gottes, sondern um eine immanent-theologische Grundlegung seines heilsökonomischen Wirkens in der Geschichte. Wenn Gott sich in der Person und Geschichte Jesu dem Leid dieser Welt bis zum Tod am Kreuz aussetzen *kann*, ohne sein Gottsein zu verlieren, wenn er in seinem Sohn stellvertretend die Gottlosigkeit aller Menschen auf sich nehmen *kann*, ohne sich in seinem Wesen zu widersprechen, dann muss es *in ihm selbst* so etwas wie ein Fundament für dieses Heilshandeln geben.

Die Tatsache, dass der ewige Logos auf seine Gottheit Verzicht leisten und sich entäußern konnte (vgl. Phil 2, 6–11), sieht Balthasar in einer innertrinitarischen «Ur-Kenose»<sup>26</sup> in Gott selbst verankert. Die äußerste Hingabe, die am Kreuz *geschichtlich* sichtbar wird, hat eine Entsprechung im Wesen Gottes selbst, das als Liebe *von Ewigkeit her* äußerste Hingabe ist.<sup>27</sup>

Die Rede von einer Ur-Kenose, die im Anschluss an Sergej N. Bulgakow<sup>28</sup> entwickelt wird, meint zunächst die vorbehaltlose Selbstweggabe des Vaters an den Sohn im Akt der Zeugung. Dieser Selbstweggabe des Vaters verdankt sich der Sohn und schenkt sich dankend dem Vater zurück, der so seinerseits die Vaterschaft dem sich zeugenlassenden Sohn verdankt; der Geist, in dem sich Vater und Sohn einander schenken, kann als das ewige Ereignis dieser wechselseitigen Hingabebewegung zwischen Vater und Sohn gefasst werden. Die nicht zeitlich zu verstehende Selbstentäußerung des Vaters im Akt der Zeugung setzt nun nach Balthasar einen absoluten, unendlichen «Abstand, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind. In der Liebe des Vaters liegt ein absoluter Verzicht, für sich allein Gott zu sein, ein Loslassen des Gottseins und in diesem Sinne eine (göttliche) Gott-losigkeit (der Liebe natürlich), die man keineswegs mit der innerweltlichen Gottlosigkeit vermengen darf, die aber doch deren Möglichkeit (überholend) grundlegt.»<sup>29</sup> Das Nicht-an-sich-Halten der Personen in Gott ist der Ermöglichungsgrund nicht nur für die Schöpfung, sondern auch und vor allem für die geschichtliche Kenose des Sohnes. Er kann seine Gottheit beim Vater hinterlegen und in seiner Sendung, die das Äußerste einschließt, die Schuld der Welt auf sich nehmen und so die verlorene Menschheit mit Gott versöhnen.<sup>30</sup>

Die Ähnlichkeit, die hier zwischen der *geschichtlichen* Entäußerung des Sohnes und dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott selbst ausgesagt wird, versucht das Defizit der äquivoken Rede, die vom Leiden Gottes nur im Blick auf sein ökonomisches Wirken zu sprechen vermochte, zu überwinden. Gleichwohl wahrt es die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, indem es das heilsökonomische Wirken auf eine *freie Selbstbestimmung* in Gott zurückführt. Die Sendung des Sohnes, die in der Passion kulminiert, wird dadurch als *passio activa* näher bestimmbar. Nur unter dem Vorbehalt der größeren Unähnlichkeit, welche die Differenz zwischen dem *ewigen* Entäußerungsgeschehen in Gott und der *zeitlichen* Entäußerung des Sohnes markiert, kann dem berechtigten Anliegen der negativen Theologie entsprochen werden, die vor einer naiven Übertragung anthropomorpher Vorstellungen auf Gott warnt.<sup>31</sup> Dennoch ist analoge Gottesrede von einer radikal negativen Theologie zu unterscheiden, welche die Bestimmungslosigkeit zur letzten Bestimmung Gottes erklärt und dadurch der Selbstbestimmung Gottes als Liebe nicht mehr zu entsprechen vermag. Bei aller Betonung der Unzulänglichkeit menschlichen Sprechens hält analoge Rede demgegenüber an der realen Identität zwischen dem ökonomischen Wirken und dem immanenten Wesen Gottes fest. Sie tut dies, ohne einer *tautologischen* Identität das Wort zu reden, die das Leiden gleichsinnig in den Gottesbegriff einschreibt und eine Freiheit Gottes gegenüber der Welt gerade



nicht mehr zu denken vermag. «Fragt man [...], ob Leiden in Gott sei, so lautet die Antwort: in Gott ist der Ansatzpunkt für das, was Leiden werden kann, wenn die Vorsichtslosigkeit, mit der der Vater sich (und *alles* Seinige) weggibt [...] auf eine Freiheit stößt, die diese Vorsichtslosigkeit nicht beantwortet, sondern in die Vorsicht des Bei-sich-selber-beginnen-Wollens verwandelt.»<sup>32</sup> Das Modell der *analogia exinanitionis* vermag in Gott eine gewisse Mitbetroffenheit am Leiden der Welt auszusagen, ohne Gott tragisch oder prozesstheologisch in die Geschehnisse der Welt verstricken zu müssen. Das Mitleiden Gottes kann als *passio caritatis* näher bestimmt werden, wenn man voraussetzt, dass die *caritas Dei* nur als ewiges Hingabegeschehen richtig gedeutet ist.

Warum aber ist es Balthasar überhaupt wichtig, von einem Leiden in Gott zu sprechen, und sei es nur unter dem Vorbehalt der Analogie? Handelt es sich dabei nicht doch um einen Versuch, das Leiden zu universalisieren und dadurch die Härte der realen Leidensgeschichte theodramatisch zu überspielen?

Zunächst ist daran zu erinnern, dass Balthasar in seiner Passiologie ganz vom theodramatischen Selbsteinsatz Gottes am Kreuz Jesu Christi her denkt. Dabei deutet er das Leiden Christi weniger im Sinne einer *solidarischen Koexistenz* mit den Unterdrückten und Geschlagenen der menschlichen Geschichte als vielmehr im Sinne einer *stellvertretenden Proexistenz* des Gekreuzigten zugunsten aller. Der Deutehorizont für die Interpretation des Geschehens auf Golgotha ist für Balthasar das Modell sühnenden Leidens, das im vierten Gottesknechtslied vorgezeichnet ist (Jes 53).<sup>33</sup> Von daher ist es folgerichtig, wenn er die Singularität des Leidens Christi nicht auf der Ebene körperlicher oder psychischer Tortur ansetzt. Entscheidend ist für ihn, dass der, der vorbehaltlos und ungebrochen aus der Nähe zum Vater gelebt und gewirkt hat, den Tod der äußersten Gottesverlassenheit auf sich nimmt, und zwar unter einem soteriologischen Vorzeichen: *pro nobis*.<sup>34</sup> Jesu Leiden «ist nicht nur das tiefstmögliche [...], sondern es kann auch das für alle sühnende sein, weil es die Macht hat, alle Sünden, aber auch alles Leid der Welt zu *unterwandern* und es in ein Werk höchster Liebe zu verwandeln»<sup>35</sup>.

Das partikulare Kreuzesereignis hat universale Bedeutung, insofern es die gesamte menschliche Leidens- und Schuldgeschichte umfasst. Mit dieser inklusiven Deutung stellt sich allerdings das Problem, ob es für diejenigen, die ihr Leiden anders verstehen und verstanden haben, zumutbar ist oder ob hier nicht doch so etwas wie eine postume Vereinnahmung der Opfer vorgenommen wird. Balthasar ist sich durchaus bewusst, hier eine *Grenze* menschlicher Aussagemöglichkeiten zu berühren, glaubt allerdings festhalten zu dürfen, «dass Christus in seiner Passion jedes menschliche Leid

überholt hat, und zwar stellvertretend, so dass kein noch so abscheuliches und perverses menschliches Leid über das seine hinausreichen kann, sondern innerhalb des seinen einbehalten sein muss.»<sup>36</sup> Damit sind letztlich alle Daten der menschlichen Unheils- und Leidensgeschichte auf das heilsgeschichtliche Datum Golgotha bezogen, das von Balthasar als *Peripetie* des Dramas zwischen Gott und der Freiheitsgeschichte der Menschen gedeutet und als ein eminent sinnvolles Geschehen qualifiziert wird. Am Ende des IV. Bandes der *Theodramatik* wagt Balthasar den Gedanken, dass sich vom Kreuzesgeschehen her auch für die menschliche Leidensgeschichte so etwas wie ein Sinn erahnen lasse: «Und wenn es wahr ist, dass das Leid des Gekreuzigten auch das sich selbst unverständliche Weltleid in ein miterlösendes verwandeln kann, dann können die unbegreiflichsten, die grauenhaftesten Foltern, Kerker, Konzentrationslager und was es an Gräueln mehr gibt, in eine große Nähe zum Kreuz rücken: zu seiner vollkommenen Nacht, in der nur noch ein unausdenkliches Warum geschrien werden kann.»<sup>37</sup>

### 3. Zwischenbilanz einer unausgetragenen Kontroverse

Nach dieser knappen Übersicht über Balthasars trinitarische Kreuzestheologie, gilt es, auf die Rückfragen von J.B. Metz zurückzukommen und eine vorläufige Bilanz zu ziehen:

Zunächst ist festzuhalten, dass die Rede vom Leiden Gottes im Horizont von Balthasars *Theodramatik* auf der freien Selbstbestimmung seiner Liebe basiert. Wenn aber Gott selbst sich von Ewigkeit her dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit der Menschen bestimmen zu lassen, dann kann sein «Leiden» weder tragisch auf ein unfreiwilliges Widerfahrnis von außen, noch auf einen inneren Widerstreit in Gott selbst zurückgeführt werden. Ebenfalls wird der Gedanke Hegels, dass Gott erst im Durchgang durch den Schmerz und das Negative der Geschichte zu sich selbst komme und das Leid ein notwendiges Moment im Prozess der Selbstwerdung darstelle, von Balthasar ausdrücklich zurückgewiesen. Er teilt Metz' Reserve gegen Hegels Geschichtsphilosophie, welche sich ausdrücklich als Theodizee versteht<sup>38</sup> und vom Verdacht eines untergründigen Zynismus kaum freizusprechen ist, wenn beim «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» durchaus einkalkuliert wird, «dass dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen.»<sup>39</sup>

Gegenüber einer gleichsinnigen, die Leidenerfahrungen auf Gott übertragenden Rede wird von Balthasar ausdrücklich der *analoge* Charakter einer Theologie des leidenden Gottes unterstrichen. Durch die Betonung der größeren Unähnlichkeit bei aller Ähnlichkeit wird dem Anliegen der *negativen Theologie* Rechnung getragen, welche das Mysterium der Unbegreif-

lichkeit Gottes vor denkerischem Zugriff schützen will. Es ist allerdings ein signifikanter Unterschied, ob man das Göttliche als transzendentes Prinzip fasst, das letztlich unbegreiflich und daher unsagbar ist, oder ob man im Horizont des christlichen Glaubens Gott als den versteht, der sich auf unergründliche Weise selbst mitgeteilt hat. Im ersten Fall prallt das begriffliche Denken am Unbegreiflichen ab, im zweiten Fall reicht die Sprache nicht aus, die sich entäußernde Liebe Gottes angemessen zum Ausdruck zu bringen. Neuplatonische und christlich inspirierte negative Theologie sind daher zu unterscheiden: Wie «am Ende negativer philosophischer Theologie das ›Schweigen‹ steht, weil die Pfeile aller Begriffe und Worte vor dem Ziel zu Boden sinken, so steht am Ende christlicher Theologie ein anderes Schweigen: das der Anbetung, der es ob dem Übermaß des Geschenkten ebenfalls die Stimme verschlägt.»<sup>40</sup>

Metz' Rückfrage, ob die trinitarische Kreuzestheologie und ihre Rede vom leidenden Gott nicht das provokative Potential der Theodizeefrage vorschnell beruhigt, ist allerdings differenziert zu behandeln: Zunächst gilt es wiederum eine Gemeinsamkeit zu konstatieren, denn ähnlich wie Metz lehnt auch Balthasar eine *philosophische* Lösung des Theodizeeproblems entschieden ab, bringt allerdings dann den unbedingten Selbsteinsatz Gottes in Jesus Christus zur Geltung: «Das Leiden dieser Welt ist entsetzlich [...] Jede Theodizee versagt, sie wirkt naiv angesichts der Furchtbarkeit des Daseins. Und je sensibler die Menschheit für das Leiden der Erniedrigten und Beleidigten wird, desto weniger überzeugen die Verteidiger Gottes. Es gäbe höchstens eins: dass Gott selbst sich verteidigt. – Er hat dies einmal getan, als der Auferstandene seine Wundmale gezeigt hat. In diesen Wundmalen liegt ja nicht bloß ein bisschen Schmerz, das ein Gekreuzigter – einer unter Hunderttausenden – während drei Stunden ausstehen musste, sondern der Schmerz der ganzen Welt. Unsere Schuld und unsere Schwächen hat er getragen, weil Gott ihn für uns zur Sünde gemacht hat, weil er sein Leben als Schuldopfer für alle dahin gegeben hat.»<sup>41</sup> Diesen Gedanken einer stellvertretenden Übernahme der Weltschuld scheint Metz nicht anerkennen zu können, wenn er mutmaßt, Leiden sei generell nichts Großes oder Erhabenes; «es ist in seinen Wurzeln alles andere als ein starkes solidarisches Mitleiden, es ist nicht einfach Zeichen der Liebe, sondern weit mehr erschreckendes Anzeichen dafür, nicht mehr lieben zu können. Es ist jenes Leid, das ins Nichts führt, wenn es nicht ein Leiden an Gott ist.»<sup>42</sup> In der Passion Jesu – da ist Metz vorbehaltlos zuzustimmen – vollzieht sich ein Leiden *an* Gott. Die Inkommensurabilität dieses Leidens ist selten so eindringlich betrachtet worden wie in den folgenden Sätzen. «Man hat es nie gewagt, [...] der Tatsache ins Auge zu sehen, dass jener Logos, in dem alles im Himmel und auf Erden zusammengefasst seine Wahrheit besitzt, selber ins Dunkel, in die Angst, ins Nichtmehrfühlen und -wissen, ins Ausweg-



lose, ins Entgleiten, in die Abwesenheit des alle Wahrheit tragenden Verhältnisses zum Vater gerät, und damit in eine Verborgenheit, die das ganze Gegenteil der Wahrheits-Entbergung des Seins ist. Man müsste dann auch das Schweigen Jesu in der Passion als ein Verstummen, ein Nichtmehraussagen und -antworten des Wortes Gottes verstehen [...] Der Vater hat sich entzogen [...] Das Ende der Frage ist der große Schrei. Er ist das Wort, das kein Wort mehr ist, das deshalb auch nicht mehr als Wort verstanden und ausgelegt werden kann. Er ist das Ungeheure, das noch übrigbleibt, nach dem alles Gemäßigte, Geheure, dem Menschengehör Angepasste verklungen ist. In Wahrheit müsste man das, was in diesem Schrei nunmehr nackt hervorbricht, in jedem bekleideten Wort mithören.»<sup>43</sup> Aber zugleich – und darauf ist gegenüber Metz zu insistieren – vollzieht sich in der Passion Jesu doch auch ein Leiden *für* die Menschen. Wer den Verlassenheitsschrei des sterbenden Jesus als Legitimation für eine Theologie der Anklage heranzieht, ohne die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes zur Geltung zu bringen, halbiert die Kreuzestheologie, ja bringt sich um deren Pointe.<sup>44</sup> Der Verzicht auf eine soteriologische Deutung des Todes Jesu aber, wie er für Metz' theodizee-empfindliche Klage-Theologie kennzeichnend ist, erhärtet den Verdacht, dass diese um den Preis einer gewissen Christologie-Vergessenheit erkaufte ist.

Allerdings bleibt die bedrängende Frage, ob bei Balthasar durch das Motiv der «trinitarischen Unterfassung» von Schöpfung und Geschichte nicht doch eine problematische Aufhebung des Leidens in den Gottesbegriff stattfindet. Wäre dies der Fall, dann würde das systematische Zentrum der Theodramatik, die Konfrontation von göttlicher und menschlicher Freiheit, in der Tat empfindlich getroffen. Das Drama der Geschichte wäre zu Ende, bevor es begonnen hätte, wenn das unfassbare Leid und der sündige Widerspruch *immer schon* in Gott eingeborgen wären. Manche Formulierungen bei Balthasar scheinen den Verdacht einer theologischen Entwertung der Geschichte zu bestätigen und haben daher entsprechende Kritik provoziert.<sup>45</sup> Allerdings ist zu beachten, welche Funktion die inkriminierten Aussagen bei Balthasar haben. Sie suchen die ruinöse Vorstellung zu vermeiden, dass Gott die Geschichte entgleitet und er tragisch oder prozess-theologisch in sie hineingerissen wird. Wie aber kann Gott als «Autor» des Theodramas die letzte Verantwortung für das Gelingen der Schöpfung übernehmen? Da der faktische Verlauf der menschlichen Freiheitsgeschichte durchgängig geprägt ist von der Verweigerung der «Akteure», ihre jeweils von Gott zugedachte Rolle zu übernehmen, stellt sich die bedrängende Frage, ob Gottes Absichten mit der Schöpfung scheitern können. Immerhin wäre es vorstellbar, dass ein Geschöpf sich in steifnackiger Selbstherrlichkeit dem göttlichen Versöhnungsangebot dauerhaft verschließt. Endet die Schöpfung dann zwangsläufig in einem Fiasko, oder hat Gott die Möglich-

keit geschöpflicher Verweigerung von vornherein einberechnet? An dieser Stelle hat die anstößig erscheinende Rede von der trinitarischen Unterfassung von Schöpfung und Geschichte ihren systematischen Ort. Sie macht geltend, dass die Schöpfung nur im Blick auf das Kreuz gewagt wurde, das Kreuz aber in der kenotischen Hingabe Gottes selbst verankert ist. Die Rede von einer trinitarischen Unterfassung entspricht jedenfalls nur dann dem systematischen Anliegen der Theodramatik, wenn sie nicht auf eine undramatische Aufhebung der menschlichen Freiheitsgeschichte hinausläuft, sondern anzuzeigen versucht, dass Gott das «ungeheure Risiko»<sup>46</sup> der Schöpfung nur im Blick auf die *je größeren Möglichkeiten seiner Liebe* gewagt hat und wagen konnte.<sup>47</sup>

#### 4. Christologievergessene Klage? Wider eine falsche Alternative

Führt die dankbare Anerkennung, dass Gott in Jesus Christus die Situation menschlichen Leids auf sich genommen und sich am Kreuz dem sündigen Widerspruch ausgesetzt hat, zu einer definitiven Beantwortung der Theodizeefrage? Und ist jede Theologie der Klage und Anklage bereits Anzeichen eines undankbaren Vergessens oder gar von Verrat? Um schiefe Alternativen in dieser schwierigen Frage zu vermeiden, wird man aus der Sicht des Glaubens zunächst festhalten müssen, dass im «Totaleinsatz Gottes»<sup>48</sup> auf Golgotha in der Tat eine erste und grundlegende Antwort auf das Leid erfolgt ist. Hier wird erkennbar, dass Gott sich aus der heillos zerrütteten Freiheitsgeschichte der Menschen nicht herausgehalten, sondern in der Passion Jesu Christi die *innere* Situation der Sünder aufgesucht und sich mit den Leidenden identifiziert hat. Allerdings blockiert die dankbare Anerkennung dieses Faktums nicht die Rückfrage an Gott, sondern setzt diese noch einmal in anderer Weise frei: Warum gibt es auch und gerade in der *post Christum natum* fortlaufenden Geschichte soviel Leid, warum nehmen die sich auftürmenden Trümmer der Geschichte kein Ende? Warum zögert die Sünde und Tod überwindende Macht Gottes solange, die Geschichte zu vollenden? «Auch die *äußerste* Menschenzuwendung Gottes, wie sie die Christen in Jesu Wirken, Tod und Auferweckung erkennen, löst die Theodizeefrage nicht, sondern treibt sie verschärfend hervor.»<sup>49</sup> Denn: «In der Erlösungstat Christi hat Gott die Sünde besiegt, gesühnt, weggenommen – warum nicht auch das Leiden? Das Leiden erscheint in einer erlösten Welt noch widersinniger, als es in einer bloß natürlichen wäre.»<sup>50</sup>

Vor diesem Hintergrund muss der pauschale Verdacht einer Christologie-Vergessenheit der Klagetheologie zurückgewiesen werden. Jesus selbst hat in der äußersten Verlassenheit zum Vater geschrien, und dieser Schrei, der von einem unerschütterlichen Vertrauen zum Vater getragen war, ist nach dem Zeugnis der Schrift nicht ungehört verhallt. Dies ermutigt

Christen, gerade in Situationen der Anfechtung in die Vertrauenshaltung des Gekreuzigten einzutreten und die sie bedrängenden Fragen vor Gott zu bringen. Klage macht stumme Not beredt. Allerdings ist der Akt der Klage an affirmative Voraussetzungen gebunden. Erst in dem Maße, als das Gedächtnis an die geschichtlichen Heilstaten Gottes lebendig ist, kann die bedrängende Erfahrung von Unheil und Leid in der Gegenwart zum Anlass der Rückfrage werden. Klage, die nicht in Doxologieverweigerung und monologischen Protest einmünden will, wird sich daher immer wieder dankbar an das bereits erfolgte Heilshandeln erinnern, um die Hoffnung nicht zu ersticken. Statt vertrauensvoll darauf zu setzen, dass Gott am Ende seine Treue zur Schöpfung auch angesichts der Untreue seiner Geschöpfe durchhält, gibt es in der heutigen Klage-theologie allerdings Stimmen, die Gott selbst eine *Schuld* am Unheil der Welt zuschreiben oder ihm *dunkle Seiten* attestieren.<sup>51</sup> Mit diesem – bewusst oder unbewusst vollzogenen – Abschied vom gütigen Gott aber zersetzen sie die Voraussetzungen für eine kohärente Theologie der Klage. Ein Gott, der Schuld auf sich lüde, der – wie auch immer – direkt verantwortlich wäre für das Unheil und die Negativität der Geschichte, wäre für den leidenden Menschen unberechenbar und nicht mehr verlässlich. Ein allmächtiger, aber in maligne Mächenschaften verstrickter Gott, dessen Antlitz sich in eine dämonische Fratze verkehrt, kommt als Adressat menschlicher Klage nicht in Frage, es sei denn man wollte – in einem geradezu schizophrenen Akt – von einem dunklen Gott, der das Böse gar nicht verhindern *will*, zugleich dessen Behebung erwarten.<sup>52</sup> Umgekehrt kommt aber auch ein guter, ohnmächtiger Gott als Adressat der Klage nicht in Frage. Von einem ohnmächtigen Gott, der das Böse nicht verhindern *kann*, ist Rettung nicht zu erwarten – das ist die soteriologische Dürftigkeit aller Theologien, die das Prädikat der Allmacht verabschieden zu müssen glauben. Die eschatologische Durchsetzung des Guten kann nur von einem guten und zugleich allmächtigen Gott erwartet werden. Hat aber Gott in der Bundesgeschichte mit Israel, dann aber in der Person und Geschichte Jesu nicht endgültig gezeigt, dass er das Gute *will* – und hat er nicht hinreichend deutlich gemacht, dass er auch *kann*, was er will, als er den am Kreuz Gemarterten vom Tod zum ewigen Leben auferweckte? Die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, die sich in der Verkündigung, im Tod und der Auferstehung Jesu zeigt, lässt Umrisse einer «Selbstrechtfertigung» Gottes angesichts des Leids schon jetzt deutlich werden, über die manche Varianten einer Theologie des Gottvermissens wohl allzu schnell hinweggehen. So notiert Thomas Pröpper: «Damit Liebe sein könne, nahm er [Gott] das Risiko auf sich, dass Menschen sich abwenden, sich verweigern, mehr als Menschen sein wollen und gegenseitig zu Unmenschen werden. Wer aber Gott deshalb anklagen möchte, widerruft nicht nur seine eigene Freiheit, sondern kann so vielleicht auch nur reden,



weil er von dem Gott, der die bitteren Konsequenzen dieses Risikos mitträgt und den Preis der Freiheit bezahlt hat, schon wegblickt: von Jesus, der zu ihm gehört und den sie umgebracht haben. Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: Ob wir jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»<sup>53</sup>

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Darmstadt 1966, Bd. 2, 10.

<sup>2</sup> J.B. METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 104f.

<sup>3</sup> K.-J. KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben. Zu einer Theologie der Klage*, Frankfurt/Main 1995, 227–261, hier 229.

<sup>4</sup> Vgl. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 40–56.

<sup>5</sup> Vgl. J.B. METZ, Art. *Auschwitz* (II. theologisch), in: LThK<sup>3</sup> I (1993) 1260–1261.

<sup>6</sup> J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137.

<sup>7</sup> J.B. METZ, *Lob der negativen Theologie. Aus einem Interview zur Gottesfrage*, in: M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS H. Vorgrimler), Freiburg 1994, 304–310.

<sup>8</sup> W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 244. Vgl. auch W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*, in: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 120.

<sup>9</sup> METZ, *Plädoyer*, 135. Metz dürfte hier an den von Rahner wiederholt geäußerten Verdacht anknüpfen, der christliche Trinitätsglaube ver falle einem latenten Tritheismus, wenn er die Rede von den drei Personen im Sinne dreier selbstbewusster Akzentren interpretiere. Die Unterscheidung zwischen biblischem Monotheismus und theologischer Trinitätslehre, die Metz in diesem Passus vornimmt, hätte Rahner allerdings befremdet: Sie suggeriert einen Gegensatz, der nur stichhaltig wäre, wenn der Dreifaltigkeitsglaube mit dem Begriff des *einen* Gottes unvereinbar wäre und als heterodoxes Mythologem abgelehnt werden müsste. Dass der christliche Trinitätsglaube demgegenüber gerade keine häretische Aberration vom biblischen Monotheismus, sondern dessen radikalisierte Fassung ist, hat K. RAHNER geltend gemacht. Vgl. *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: *Schriften zur Theologie XIII* (1978) 129–143.

<sup>10</sup> Alle Zitate in: J.B. METZ, *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, in: DERS. (Hg.), *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 94f.

<sup>11</sup> Ebd., 96.

<sup>12</sup> Vgl. H. FROHNHOFEN, *APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos*, Frankfurt/M. 1987.

<sup>13</sup> Vgl. dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn <sup>2</sup>2001, 176–200.

<sup>14</sup> Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991, 15.

<sup>15</sup> Die folgende Darstellung bezieht sich vor allem auf H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980; *Theodramatik*, Bd. IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983 (im folgenden unter der Sigle «TD» zitiert); *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Freiburg 1990. Vgl. dazu die souveräne Darstellung von Th.R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1992.

<sup>16</sup> Nach von Balthasar (TD IV 192ff) kann die Rede von einer Berührbarkeit Gottes durch das andere seiner selbst deshalb nicht als offenbarungswidrig abgelehnt werden, weil sich in der Schrift vielfältige Belege dafür finden lassen, dass Gott sich durch das Handeln der Menschen betreffen lässt (vgl. etwa Gen 6,6: Reue Gottes, den Menschen geschaffen zu haben; Jes 63,3: Betrübnis Gottes über die Untreue des Volkes Israel; andere von Balthasar zitierte Stellen sind: Ps 78, 41; Jes 7,13; Jer 31,20; Hos 4,6f etc.). Die Theologie der Rabbinen steigert die Rede von der Affizierbarkeit Gottes bis hin zur Ohnmacht. Vgl. dazu P. KUHN, *Gottes Trauer in der rabbinischen Überlieferung* (Talmud und Midrasch), Leiden 1978. Dass das Neue Testament von Jesus Affekte wie Zorn (Tempelaustreibung), Trauer (Weinen über Jerusalem), Erbarmen (mit der Ehebrecherin) etc. bezeugt, ist für Balthasar Anlass, die Menschlichkeit Gottes zu bedenken.

<sup>17</sup> Diese Problematik ist bereits von den Vätern deutlich gesehen worden. Entgegen der heute verbreiteten Auffassung, die Väter hätten das Apathie-Axiom kritiklos auf den christlichen Gottesbegriff übertragen, zeigt von Balthasar in einer souveränen Übersicht, dass die patristischen Aussagen zum Thema «Leiden und Gott» von einer doppelten Intention geleitet waren: Zum einen suchten sie die mythologische Vorstellung von leidenden oder gar leidenschaftlichen Göttern abzuwehren und bedienten sich dazu des Apathie-Axioms. Zum anderen suchten sie aber auch den biblischen Aussagen zu entsprechen und entwickelten Ansätze, welche die Souveränität des Vaters mit der Passion des Sohnes vermitteln. Die bekannte Formel vom leidlosen Gott, der leidet, ist Ausdruck dieser Bemühung (vgl. etwa IRENÄUS, *Adv. haer.* III 16,6: *Impassibilis passibilis factus*). ORIGENES geht über diese Formel hinaus und unterzieht das Apathie-Axiom einer theologischen Kritik, wenn er die *passio* des Mitleids in den ewigen Sohn verlegt, um das Motiv für seine Menschwerdung herauszustellen: *Primum passus est, deinde descendit*. Allerdings lässt er die *passio* des Sohnes von einer größeren *actio* geleitet sein und bestimmt sie als *passio caritatis* (vgl. TD IV 199). Insofern der Vater an diesem Ratschluss der Liebe teilhat, kann von ihm ausgesagt werden: *Ipse pater non est impassibilis*.

<sup>18</sup> Vgl. KRENSKI, *Passio Caritatis*, 343–370.

<sup>19</sup> Vgl. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: J. FEINER / M. LÖHRER (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 317–401; 328. Dazu B. J. HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean»* (ITS 17), Innsbruck 1986, 30–40; 45–54.

<sup>20</sup> Vgl. P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott im Gnostizismus*, Wien 1993, 103f.: «Die philosophische Rede vom leidenden Gott im Deutschen Idealismus überträgt die Bedingungen des erleidenden Lernens des Menschen, seinen Prozess des Persönlichwerdens, auf die Persönlichkeit Gottes.»

<sup>21</sup> Vgl. J. MOLTSMANN: «Mit der Erlösung der Welt und der Menschen zur Freiheit und Gemeinschaft ist darum immer auch ein Prozess der Erlösung Gottes von den Leiden seiner Liebe verbunden.» *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, 75. Dadurch aber, dass der trinitarische Geschichtsprozess koextensiv zur Weltgeschichte angesetzt wird, wird die Vollendung Gottes erst mit der Vollendung der Welt erreicht sein. Die Gefahr einer «Re-Mythologisierung Gottes» kann dann kaum noch vermieden werden. Vgl. R. FABER, *Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*, Würzburg 1995, 302–342, hier 338f; ähnlich TD III, 300.

<sup>22</sup> Vgl. die Aussage über Gott: «Das Gleiche ist dem Gleichen nicht genug.» MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 76.

<sup>23</sup> Zur Kritik an Moltmann vgl. W. KASPER, *Revolution im Gottesverständnis?*, in: M. WELKER (Hg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch «Der gekreuzigte Gott»*, München 1979, 140–148; Th. PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 160–164; sowie TD III, 299f; TD IV, 202ff.

<sup>24</sup> K. RAHNER, *Die Gabe der Weihnacht*, Freiburg 1980, 29–33, hier 32. Vgl. DERS., *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* XV (1983) 206–216, bes. 209–213, wo Rahner

auf dem Unvermischtheitsein der beiden Naturen insistiert und sich vom sog. «Neuchalkedonismus» absetzt. Bemerkenswert ist, dass Rahner einige Jahre früher noch andere Akzente gesetzt hatte: «Wenn man sagt, der fleischgewordene Logos sei «bloß» in seiner *menschlichen* Natur gestorben, und dies stillschweigend dahin versteht, dass dieser Tod Gott nicht berühre, dann hat man nur die halbe Wahrheit gesagt und die eigentlich christliche Wahrheit ausgelassen.» DERS., Art. *Jesus Christus*, in: *Sacramentum mundi* II (1968) 920–957, hier 951.

<sup>25</sup> Vgl. die bekannte Definition des IV. Lateranense: [...] *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (DH 806).

<sup>26</sup> TD III 300; TD IV 74, *Theologie der drei Tage*, 27–41. 85–87.

<sup>27</sup> Vgl. dazu H. SCHÜRMAN, *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975, 146f.

<sup>28</sup> Vgl. S.N. BULGAKOW, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Paris 1943.

<sup>29</sup> TD III 300f.

<sup>30</sup> J. WERBICK hat in einem souveränen Aufsatz über Balthasars Trinitätstheologie zu bedenken gegeben, dass die Rede von einer «kenotischen Dramatik» in Gott möglicherweise zu weit gehe und vorgeschlagen, diese durch den Gedanken der Selbstmitteilung in Liebe (*Communio*) zu ersetzen. Allerdings dürfte – so scheint mir – der Begriff der Liebe semantisch das Moment der Selbstentäußerung einschließen, wenn anders zur Liebe die Bereitschaft zur Hingabe gehört, und Hingabe, die bedingungslos ist, bis ins Äußerste geht. Vgl. *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996) 225–240.

<sup>31</sup> Allerdings ist hier an KIERKEGAARD zu erinnern, der gesagt hat: «Man eifert so sehr gegen Anthropomorphismen und denkt nicht daran, dass Christi Geburt der größte und bedeutungsvollste ist.» *Gesammelte Werke: Die Tagebücher*, Bd. 1, Düsseldorf-Köln 1962, 140.

<sup>32</sup> TD III 305.

<sup>33</sup> Vgl. H.U. VON BALTHASAR, *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 401–409. Dort auch die Vermittlung des theologischen Stellvertretungsbegriffs mit dem neuzeitlichen Verständnis der moralischen Unvertretbarkeit der Person.

<sup>34</sup> «Jesus verlegt den Sinn seines Lebens nicht in die Aufhebung des Leidens, sondern in den Abstieg auf dessen untersten Grund: er trinkt den «Kelch» bis zur Neige, und zwar ausdrücklich «für uns». Nicht damit wir nicht mehr zu leiden hätten, sondern damit das eines letzten Sinnes entbehrende Leiden in ihm einen höchsten Sinn erhalte: die Welt entschöhnen zu helfen» H.U. VON BALTHASAR, *Gott und das Leid*, Freiburg 1984, 10.

<sup>35</sup> Ebd. 8.

<sup>36</sup> Ebd. 9.

<sup>37</sup> TD IV 458. Vgl. auch: «[...] was sollte auf höherer Ebene die unsagbare Gräueltat der Menschheit – ein einziges Geschleif von Blut und Tränen, wenn nicht all diese sich selbst nicht begreifenden Opfer zuletzt einbezogen würden in ein letztes bewusstes und alleinbegreifendes Opfer an Gott – nicht als an einen perversen Tyrannen, sondern an Den, der in sich selbst absolute Hingabe jenseits aller vorstellbaren Formen von Unvorsichtigkeit ist und es auf dem Gipfel der Welt offenbart?» H.U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln-Trier 1987, 80f. Und: «Unfeststellbar für uns bleibt ferner, wie viel aus dem unermesslichen Leiden der Menschheit – den unzählbaren Archipelen Auschwitz und Gulag – in einem direkten Zusammenhang steht mit dem Sühneleiden des Herrn; stünde dieses nicht im Hintergrund, wüsste man nicht, wie der Blick Gottes es aushalten könnte.» in: DERS., *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?*, Freiburg <sup>3</sup>1995, 41–50, hier 47.

<sup>38</sup> Vgl. G.F.W. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt/M. 1986, 28: «Unsere Betrachtung ist insofern Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes [...], so dass das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgends eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet.»

<sup>39</sup> Kritisch dazu E. JÜNGEL, «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» aus theologischer Perspektive, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 323–344, hier 334.

<sup>40</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Theologie*, Bd. II, Einsiedeln 1985, 98.



<sup>41</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Der Mensch und das Ewige Leben*, in: IKaZ 20 (1991) 3–19; 7f.

<sup>42</sup> METZ, *Plädoyer*, 135; DERS., *Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen*, in: StdZ 212 (1994) 383–392; 392; DERS., *Theodizee-empfindliche Gottesrede*, 96 u.ö.

<sup>43</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln <sup>2</sup>1990, 302f.

<sup>44</sup> Vgl. J. REIKERSTORFER, *Über die «Klage» in der Christologie*, in: JBTh 16 (2001) 269–287, der die «Compassion» mit den bedrohten Anderen annimmt und sich für eine «theodizeesensiblere Gottesrede» auf die «Gottespassion» Jesu beruft. Die Forderung nach anamnetischer Solidarität mit den anderen in ihrem Leid wird in den Horizont einer Weg- und Nachfolgechristologie gestellt, deren offenkundige Grenze darin besteht, dass sie von einer eigentümlichen *Amnesie* gegenüber der rettenden und erlösenden Kraft des Kreuzes gekennzeichnet ist. Dieser Ausfall einer soteriologischen Reflexion führt dazu, dass Überlegungen, welche die *Hoffnung* auf Allversöhnung im Anschluss an die heilsuniversalistischen Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Röm 12,32; 1 Kor 10,33; Phil 2,11; 1 Tim 2,4–6; 4,10; Tit 2,11; Hebr 9, 28; 2 Petr 3,9; Joh 12,32) zu bedenken *versuchen*, schroff als «Spekulationen zur Rettung der universalen Heilstat Gottes in Jesus Christus» zurückgewiesen werden. Wie Reikerstorfer seinerseits der paulinischen Kreuzestheologie entsprechen will, die den Gedanken der stellvertretenden Sühne unter Rückgriff auf bereits geprägtes Traditionsgut artikuliert und mitnichten ein spätes kirchliches Interpretament darstellt (vgl. 1 Kor 15,3–5, Röm 4,25 u.ö.), bleibt offen. Vgl. zum Thema K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln <sup>2</sup>1997.

<sup>45</sup> Vgl. H. VORGRIMMER, *Theologische Gotteslehre*, Düsseldorf 1985, 174; E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine Positionsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1986, 236; vgl. auch die Problemexposition bei M. GREINER, *Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie*, Münster 2000, 6–10, der eine konstruktive Fortschreibung des theodramatischen Anliegen unter Rückgriff auf das neuzeitliche Freiheitsprinzip vornimmt.

<sup>46</sup> TD II/1, 304.

<sup>47</sup> Vgl. TD IV, 465. BALTHASAR selbst gibt den Hinweis, dass Gott die Schöpfung nur wagen konnte, «wenn er sich selbst ins Wagnis mithineinwarf und von sich her einen Weg durch das Wagnis öffnete [...] Anders als durch den Gang in die Mitverlorenheit in Ohnmacht ist dies nicht möglich.» *Klarstellungen*, Einsiedeln <sup>4</sup>1978, 44.

<sup>48</sup> TD III, 159.

<sup>49</sup> TH. PRÖPPER, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ, *Christologie nach Auschwitz*, Münster 1999, 136 (Hervorhebung von mir, J.-H.T.). Vgl. auch TH. PRÖPPER/M. STRIET, Art. *Theodizee*, in: LThK 9 (<sup>3</sup>2000) 1396ff., wo von der Wesensbestimmung «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,16) gesagt wird, dass sie «die Leidenswahrnehmung *verschärft* und die Klage zu Gott ermutigt und trägt, nicht suspendiert [...]»

<sup>50</sup> P. HENRICI, *Das Leiden – eine Aufgabe*, in: IKaZ 17 (1988) 495–499, hier 497.

<sup>51</sup> In diese Richtung tendiert das Buch von W. GROSS/ K.-J. KUSCHEL, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992. Vgl. dazu J.-H. TÜCK, «Gelobt seist du, Niemand». *Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Frankfurt/M. 2000, 164–166.

<sup>52</sup> Vgl. D.E. BLUMENTHAL, *Theodizee: Dissonanz zwischen Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest*, in: Concilium 34 (1998) 83–95. Sich theologisch auf die Überlegungen Blumenthals einzulassen, bedeutet, den «Ausverkauf moralischer Maßstäbe einzuläuten und den Glaubenswollen in die Schizophrenie zu entlassen.» So zurecht M. STRIET, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg 2003, 28.

<sup>53</sup> PRÖPPER *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen*, 179. THOMAS PRÖPPER, Münster, der das Motiv der unbedingt für die Menschen entschiedenen Liebe Gottes entschieden ins Zentrum seiner Theologie gerückt hat, sei dieser Beitrag dankbar zugeeignet.

PETER HENRICI · CHUR

## DER «TOD GOTTES» IN DER PHILOSOPHIE

Wenn Gott leiden kann, kann Gott dann auch sterben? Der Dichter eines Karfreitagschorals aus dem 17. Jahrhundert bejaht dies: «O grosse Noth! Gott selbst ligt todt, am Kreutz' ist Er gestorben. Hat dadurch das Himmereich uns aus Lieb' erworben»<sup>1</sup>. Das Wort hat Geschichte gemacht und ist vielfach nachgeklungen, bis hin zu Nietzsches Tollem Menschen, der verkündet: «Gott ist tot! Gott tot! Und wir haben ihn getötet!»<sup>2</sup>, bis hin zur Gott-ist-tot-Theologie der jüngsten Vergangenheit.

Der Dichter des Chorals hat an solche Schlussfolgerungen gewiss nicht gedacht. Er wollte vielmehr den Karfreitagsschmerz der singenden Gemeinde aufs Höchste steigern, indem er ihr klar machte, dass mit Jesus, dem wesensgleichen Sohne Gottes, Gott selbst gewissermaßen den Tod erlitten hat. Dabei stützt er sich auf die sogenannte Idiomenkommunikation, die in der lutherischen Orthodoxie eine recht große Rolle gespielt hat. Sie besagt, dass Aussagen über Jesus Christus als Mensch mit gewissen Einschränkungen auch über ihn als Gott gemacht werden können (und umgekehrt). Dass seine zugespitzte Formulierung auch als Tod Gottes, des Vaters, verstanden werden konnte und so ihre eigene Dynamik entwickeln würde, ahnte der fromme Dichter wohl nicht.

Es lohnt sich, den wenigstens scheinbar atheistischen Nachklängen eines christlich gemeinten Wortes etwas nachzuspüren, um hellhöriger zu werden für das, was mit dem «Tod Gottes» (und vielleicht auch mit dem Leiden Gottes) überhaupt gemeint ist.

### 1. Der «Tod Gottes» als kulturgeschichtliche Feststellung

Der erste, der – literarisch greifbar – das Wort in atheistischem Sinne verstand und es zu einer kosmischen Schreckensvision der Welt ohne Gott ausbaute, war 1795 JEAN PAUL RICHTER in seinem Albtraum einer «Rede

*PETER HENRICI SJ, Jahrgang 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.*

des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei»<sup>3</sup>. Hier ist im Tod Jesu Christi auch Gott selbst gestorben. In einem Friedhof- und Totenszenarium, einer Mitternachtsmesse der Toten, verkündet da der tote Christus, dass auch er bei seinem Gang durch den Tod keinen Gott gefunden habe: «Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, soweit das Sein seinen Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: «Vater, wo bist du?» aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Wesen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen *Auge*, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen *Augenhöhle* an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich.» In die kosmische Katastrophe, die diese Nicht-Existenz Gottes bedeutet, wird schließlich auch die noch bergende Menschenwelt hineingezogen. Nur eines bleibt: «Sterblicher, wenn du noch lebest, so bete Ihn an: sonst hast du Ihn auf ewig verloren.»

Aus dem Karfreitagsschmerz über den «Tod Gottes» wird hier ein dramatischer Mahnruf gegen die kosmischen Folgen des Atheismus. Es bleibt beim Mahnruf. Der Dichter erwacht aus seinem Albtraum; er findet sich wieder in der friedlichen Welt – und er betet. «Meine Seele weinte vor Freude, dass sie wieder Gott anbeten konnte – und die Freude und das Weinen und der Glaube an ihn waren das Gebet.»

Fast gleichzeitig hat auch GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL in einer seiner ersten veröffentlichten Schriften das Wort vom Tode Gottes wieder aufgenommen, und zwar ausdrücklich als Zitat aus dem ihm wie seinen Lesern wohlbekannten Choral. Im Schlussabschnitt von «Glauben und Wissen» erwähnt er «das Gefühl..., worauf die Religion der neuen Zeit beruht, – das Gefühl: Gott selbst ist todt, (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: *la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme*)»<sup>4</sup>. Deutlicher noch als Jean Paul versteht Hegel den «Tod Gottes» als eine Zeitdiagnose, und zwar als eine Zeitdiagnose, die im lutherischen Verständnis des Christentums enthalten sein soll. Hier geht es nicht in erster Linie um das «Weltgebäude», wie bei Jean Paul, sondern um die menschliche Geschichte. Der genaue Sinn der hegelschen Feststellung: «Gott selbst ist todt» ergibt sich erst aus ihrem Kontext. Das ist einerseits der unmittelbare Kontext in «Glauben und Wissen», während andererseits nicht wenige Paralleltex te aus der gleichen Jenaer Periode Hegels seinen Gedanken ausdrücklicher darlegen. Beides habe ich anderswo eingehender analysiert.<sup>5</sup>

Hier fasse ich nur das Ergebnis dieser Vergleiche kurz zusammen: In «Glauben und Wissen» wird der «Tod Gottes» philosophiegeschichtlich



gesehen. Hegel kritisiert die Philosophie seiner unmittelbaren Vorgänger, Kant, Jacobi und Fichte, um so sein eigenes Denken historisch zu positionieren. Er wirft seinen Zeitgenossen vor, Gott als absolut Jenseitigen für jedes menschliche Denken unzugänglich gemacht zu haben und sich in die reine Subjektivität und die bloße Sehnsucht zurückgezogen zu haben – in das, was Hegel als «das Prinzip des Nordens und..., religiös angesehen, des Protestantismus» bezeichnet,<sup>6</sup> und was er später das «unglückliche Bewusstsein» nennen wird.<sup>7</sup> Diesen Standpunkt des «unendlichen Schmerzes», dass Gott tot sei, gelte es dadurch zu überwinden, dass dieser «Tod» spekulativ «rein als ein Moment, aber auch nicht mehr als ein Moment, der höchsten Idee» begriffen werde, d.h. als ein notwendiger dialektischer Schritt im Bemühen, das Absolute denkerisch zu erfassen. Aus der Negation dieser Negation, aus diesem «spekulativen Karfreitag» werde schließlich «die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend, und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen» können und müssen<sup>8</sup> – eine Auferstehung Gottes in den hegelschen «spekulativen Begriff» hinein, welcher selbst das unbegreifbare Individuelle begreifend umfasst.

Wäre es nur dies, könnten wir Hegels «Tod Gottes» als einen vielleicht anregenden spekulativen Versuch auf sich beruhen lassen. Für Hegel meint das Bildwort jedoch noch mehr, und erst aus diesen Hintergedanken erhält es seine Brisanz. Eine erste Andeutung davon findet sich schon auf den ersten Seiten unserer Schrift. Die reine Subjektivität, «das Prinzip... des Protestantismus» habe eine Entsakralisierung und «Verdinglichung» des Kosmos mit sich gebracht, indem ihm «das Schöne zu Dingen überhaupt, der Hain zu Hölzern, die [Götter]Bilder zu Dingen, welche Augen haben und nicht sehen, Ohren und nicht hören, und... zu Erdichtungen werden, und jede Beziehung auf sie... als Aberglaube erscheint».<sup>9</sup> Die eingeflochtenen Zitate zeigen an, was Hegel hier im Auge hat. «Der Hain zu Hölzern» ist ein Zitat aus Horaz,<sup>10</sup> die darauf folgenden Worte sind ein Psalmenzitat.<sup>11</sup> Der «Aberglaube» schließlich ist bei Hegel ein Stichwort für die Religionskritik der Aufklärung.<sup>12</sup> In drei verschiedenen Kulturepochen wird hier das gleiche Phänomen der Entsakralisierung festgestellt und angesprochen – und um dieses geht es Hegel mit seinem Wort vom Tode Gottes.

Mehr noch: Aus verschiedenen Paralleltexten aus der gleichen Schaffens-epoche und aus unveröffentlichten Manuskripten Hegels geht hervor, dass der Untergang der «schönen» griechischen Religiosität und das Aufkommen des Christentums für den jungen Hegel ein schwer zu bewältigendes Problem darstellte. Dies umso mehr, als es parallel zur Selbstauflösung der idealen griechischen Polis und zum Übergang zu dem ebenso individualistischen als autokratischen römischen Weltreich verlief. So wird der «Tod Gottes» drittens, und vielleicht in erster Linie, zur Chiffre für einen politi-

schen Auflösungsprozess. Sein Ergebnis war für Hegel das Aufkommen der von den vernunftlosen Gesetzen des Marktes (dem «System der Bedürfnisse») bestimmten «bürgerlichen Gesellschaft», in die die verfassungsgebende Versammlung der Französische Revolution vergeblich etwas Vernunft hineinzubringen versucht hatte. Die in Hegels Augen einzig wahre «Auferstehung» aus diesem Tod «Gottes», d.h. eines religiös und von der Vernunft geleiteten Staates, hat Hegel erst viel später, in seiner Rechtsphilosophie und in seinen übrigen staatsphilosophischen Schriften, einigermaßen glaubwürdig darzustellen vermocht. Wir können und müssen hier nicht darauf eingehen. Vielmehr springen wir gleich zum zweiten Exponenten über, der das Wort vom «Tode Gottes» unsterblich gemacht hat – wohl nicht ohne von Hegel und von Jean Paul bewusst oder unbewusst beeinflusst zu sein: Friedrich Nietzsche.

## 2. Der «Tod Gottes» als Programm

FRIEDRICH NIETZSCHE hat die Botschaft vom Tode Gottes wohl am unüberhörbarsten und am nachdrücklichsten verkündet. Er verkündet sie als die Frohe Botschaft vom Übermenschen. Gleich wie das Reich Gottes im Evangelium ist auch der Übermensch immer erst am Kommen; die Voraussetzung für sein Kommen aber ist der Tod Gottes. Nachdrücklich weist Zarathustra schon von der Vorrede an wieder und wieder auf das «ungeheure Ereignis» hin, dass «Gott starb»; unüberhörbar schreit es «Der tolle Mensch» in der «Fröhlichen Wissenschaft» den auf dem Marktplatz aufgeklärter Wissenschaft Herumlungernden zu.<sup>13</sup> Dieser Schlüsseltext lässt uns alle Dimensionen des Nietzsche-Wortes sehen.

Die Diogenes von Sinope nachempfundene Szene des Ausgeflippten, der am hellichten Tag mit einer Laterne auf dem belebten Marktplatz nicht mehr einen Menschen, sondern Gott selbst sucht, weist unübersehbar auf die anthropologische Dimension der Gottesfrage Nietzsches hin. Gott ist für ihn das Gegenbild, der Gegenspieler oder wohl noch besser die Grenze des Menschen. Gott ist die Gegenmacht, von der der Mensch sich befreien muss, um zum Übermenschen zu werden. Ihr «ungeheurer schauerlicher Schatten», die Metaphysik, ist wie der Schatten des toten Buddha an den Wänden der (platonischen) Höhle auch nach Jahrhunderten erst noch zu besiegen.<sup>14</sup> So weit ließe sich Nietzsche schlicht als Nachfolger Feuerbachs oder des jungen Marx lesen. Doch der Marktplatz, auf dem der tolle Mensch herumschreit, ist nicht mehr die antike Agora; es ist der Ort, wo «Man» (im Sinne Heideggers) sich herumtreibt und herumschwätzt, der Ort des aufgeklärten Bürgertums und eines fraglosen populären Atheismus, der Ort, wo «viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten». Deutlicher hätte Nietzsche seine Verachtung für den seichten

Populäratheismus, der in seinen Tagen gang und gäbe war, nicht markieren können.

Diesen Populäratheismus sieht der tolle Mensch keineswegs als seinen Verbündeten an, und er versucht auch nicht, ihn zu begreifen, wie es Hegel getan hätte. Er will ihn vielmehr zur erschütternden Einsicht führen, dass das Sterben Gottes ein Werk der Menschen war, ein Gottesmord: «Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?» Bei diesem Gottesmord bleibt jedoch jeder Anklang an den Kreuzestod Christi ausgeschaltet. Und es geht auch nicht mehr, wie bei Hegel, einfach um die Säkularisierung der Gesellschaft. Es handelt sich vielmehr um ein kosmisches, ein quasi metaphysisches Geschehen (wenn «metaphysisch» für Nietzsche nicht ein Unwort wäre), ähnlich wie im Traum des Siebenkäs. Es geht um den Verlust jeder kosmischen Orientierung, jedes Sinnmachenden für Welt und Leben: «Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, vorwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittag angezündet werden?» Hinter diesen scheinbar rhetorischen Fragen stehen konkrete Anspielungen auf den Untergang des antiken Kosmos und auf das Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaft. Heute, mehr als ein Jahrhundert nach Nietzsche, könnten wir an Astronauten im leeren Weltraum denken. Schließlich folgt noch eine Anspielung auf den von den Nachhegelianern festgestellten «Verwesungsprozess des absoluten Geistes»: «Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung?»

In dieser kosmischen und metaphysischen Orientierungslosigkeit der Neuzeit bleibt der Mensch allein auf sich gestellt. Er muss für sich selbst letzter Sinn sein – eben als der in der Übernahme der ewigen Wiederkehr sich selbst bestätigende Übermensch.<sup>15</sup> Dies und nichts anderes ist die anthropologische Wahrheit des Todes Gottes. Nicht Gottgleichheit durch Annäherung an Gott, sondern Elimination Gottes durch Gottgleichheit des Menschen. Doch so sehr die Rede des tollen Menschen auch eine hintergründige Analyse dessen ist, was sich seit dem Ende der Antike und gar erst seit dem «Ende der Metaphysik» ereignet hat, bleibt doch der bereits geschehene Gottesmord immer noch Zukunft. Zukunft, weil der Täter, der Gottesmörder, sich selbst noch nicht eingeholt hat in seiner Identität als Übermensch. Dieses immer Futurische gibt der Rhetorik Nietzsches ihren prophetischen Klang. «Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch



nicht an der Zeit. Dieses ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne, – *und doch haben sie dieselbe getan!*»

Was bei Hegel als unpersönliches Schicksal, ja als historisches Gesetz erschien, das ein Begreifen der gegenwärtigen Situation ermöglicht, ist hier zu einem geschichtlichen Ereignis, zu einer Tat des Menschen geworden. Gleichzeitig aber wird dieses bereits geschehene Ereignis mit solcher Kraft in die Zukunft hinausgestemmt, dass es weniger dem Verstehen der Gegenwart dient als zur Gestaltung der Zukunft aufruft. Was bei Hegel Begreifen war, wird hier zum Programm – ähnlich wie beim jungen Marx. So gesehen erscheint Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes als eine Art titanischer Kraftakt, den wir Nachgeborene belächeln mögen – genau so wie wir den «Schnauz des Zarathustra» belächeln, der Nietzsches schwächliche Gesichtszüge so monumental gemacht hat.

Die sogenannte «Gott ist tot»-Theologie, die in den sechziger Jahren in den USA entstand und von da nach Europa herüber getragen wurde, schließt sich an einen kulturkritisch verstandenen Nietzsche an. Ihr eigentlicher Begründer, GABRIEL VAHANIAN, versteht seine Theologie einerseits als radikale Entlarvung der Nachchristlichkeit der zeitgenössischen Kultur und Religiosität. So will er andererseits aus biblischen und reformatorischen Quellen eine neue Theologie schaffen, die dieser Situation gerecht wird. Wir könnten sie als «postmoderne» Theologie bezeichnen. Für seine kulturkritische Sicht beruft sich Vahanian ausdrücklich auf Nietzsche: «Indem wir sagen, dass der <Tod Gottes> sich auf ein kulturelles Phänomen bezieht, machen wir ganz einfach den Versuch, die nicht umkehrbare Art des Bruches aufzuzeigen, der die christliche Ära von der nach-christlichen trennt. Noch genauer gesagt, zeigen wir damit die Mutation auf, die ein Ergebnis der Nivellierung des radikalen Monotheismus zum radikalen Immanentismus ist. Er beschreibt die letzte Auswirkung der Säkularisation (d.h. Expropriation) des Christentums. Gerade mit Nietzsche muss man feststellen, dass der <Tod Gottes> im Grunde genommen nichts anderes darstellt als das, was ich ein kulturelles Phänomen nenne».<sup>16</sup>

Einen Vorläufer und Gewährsmann hatte Vahanian in Dietrich Bonhoeffer, der schon in den vierziger Jahren gefordert hatte, in der heutigen, durch und durch säkularisierten Umgebung müssten wir als Christen leben, denken und reden «etsi Deus non daretur».<sup>17</sup> Popularisiert wurde diese Sicht durch den theologischen Bestseller von HARVEY COX, *The secular city*.<sup>18</sup> Gleichzeitig wurde sie auch durch die sprachanalytischen Schwierigkeiten des Redens von Gott gestützt.<sup>19</sup> Sowohl das theistische, absolut transzendente,

wie das deistische Gottesverständnis seien heute unglaublich, ja geradezu nicht mehr nachvollziehbar. Es gelte deshalb, «a-theistisch an Gott zu glauben»<sup>20</sup> und auf dieser Grundlage eine neue, an der Kenosis Gottes in der Menschwerdung und im Kreuzestod Jesu Christi festgemachte Theologie zu entwerfen. Wie diese neue, radikal christologische Theologie und eine ihr entsprechende Ekklesiologie ausgesehen hat, welche das Verhältnis von Kirche und Welt neu bestimmte und wie sie zu beurteilen wäre, braucht uns hier nicht mehr zu interessieren. Für unser Thema ist einzig die Feststellung bedeutsam, dass sich auch dieser theologische Ausläufer der Philosophie vom Tode Gottes wie bei Nietzsche schließlich von einer kulturkritischen Analyse zu einem Aktionsprogramm entwickelt hat. Dieses zielt allerdings nicht mehr auf das Werden des Übermenschen ab, sondern auf eine nachchristliche Theologie, welche der früheren theistischen Theologie den Abschied geben soll. Doch die Geschichte scheint bereits erwiesen zu haben, dass diese neue Theologie wenig lebensfähig war. Was nicht gehindert hat, dass ihre Breitenwirkung in popularisierter Form auch heute noch spürbar bleibt.

### 3. Schlussfolgerungen über die Bedeutung des «Todes Gottes»

Aus dem Gesagten ergibt sich eine dreifache Folgerung, die nicht nur für das Wort vom Tod Gottes, sondern analog dazu auch für das Fragen, ob Gott leiden könne, gelten kann.

Zuerst und vor allem haben wir bemerkt, dass das Wort «Gott» nicht nur als Eigenname für den christlichen Gott steht, sondern ebenso sehr als Chiffre gebraucht werden kann für einen Gesamtzustand – genauer noch für den Hintergrund eines Gesamtzustandes – der menschlichen Gesellschaft und Kultur, ja des ganzen Kosmos. «Gott ist tot» will vor allem besagen, dass unsere gegenwärtige Welt ihren sakralen Charakter verloren hat und folglich auch kein Sinn Ganzes mehr darstellt. Analog dazu könnte das «Leiden Gottes», je nach Kontext, auch den Schmerz über diesen Verlust ausdrücken, indem der Leidenszustand der sich entsakralisierenden Welt auf Gott zurückprojiziert wird.

Als Zweites ist deutlich geworden, dass diese Redeweise ihren Ausgang nimmt vom Leiden und Sterben Jesu Christi und von ihm geradezu legitimiert wird. Wenn also vom Tode Gottes (und vom Leiden Gottes) die Rede ist, befinden wir uns immer in einem zumindest implizit christologischen Kontext. Damit ist auch gesagt, dass das Bildwort vom Leiden und Sterben Gottes letztlich immer historisch und nie rein metaphysisch verstanden werden muss. Es geht da nicht um Wesensaussagen über Gott, sondern «nur» um die «Geschichte» Gottes. Dass Hegel diese «Geschichte» Gottes zu einer inneren und notwendigen Wesensgeschichte gemacht hat,

hängt damit zusammen, dass Hegel das «Absolute» nur so auffasst und auffassen kann, wie *wir* es uns denken können und müssen.

Wenn wir schließlich die erste und die zweite Folgerung zusammen sehen, dann wird auch deutlich, dass das Wort vom Tode Gottes weniger Gottes Sterben und den «spekulativen Karfreitag» betrifft, als vielmehr sein Gestorben-Sein und das, was wir den «spekulativen Karsamstag» nennen müssten. Der eingangs zitierte Choral, der das Wort in Umlauf gebracht hat, betrifft denn auch nicht den Kreuzestod Jesu, sondern sein Begräbnis. Schon in der ersten Strophe heißt es da: «Gott des Vaters einigs Kind wird ins Grab getragen», und die Formulierung «Gott selbst *ligt* todt» nimmt dies noch einmal unüberhörbar auf.

So gelesen erhält das harte Wort einen neuen und guten Sinn. Wir leben in dieser Welt und in dieser Zeit sozusagen in einem ständigen Karsamstag, zwischen dem «ein für allemal» (Hebr 7,27; 9,12) für uns vollzogenen Opfertod Jesu Christi und seiner für uns noch nicht ganz verwirklichten Auferstehung. Es kann eine echt christliche Sicht sein, unsere gegenwärtige Welt in dieser Karsamstagsperspektive des toten und begrabenen Erlösers zu sehen. Ein so unverdächtig christlicher Denker wie MAURICE BLONDEL hat den Karsamstag als «unseren Tag» verstanden – allerdings mit einem hoffnungsvolleren Beiklang als die bisher zitierten Denker: «Das ist unser Tag, der Karsamstag: *consepulti*. Die Passion ist vollbracht und wird doch fortgesetzt; das Opfer hat die Versöhnung der Welt mit Gott erwirkt. Doch die Auferstehung war notwendig, um unseren Sieg vorzubereiten, wie auch um uns erfahren zu lassen, dass das Leben hienieden uns nicht hindert, bereits einer himmlischen Stadt anzugehören».<sup>21</sup> Und wiederum, drei Jahre später: «Karsamstag. Einzigartiger Tag, Gleichnis unseres jetzigen Geschicks: *consepulti sumus*; Gemisch von Trauer und Fröhlichkeit. Schon muss man Alleluja singen, während Du noch im Grab liegst, aber fasten und weinen, um an der kommenden Auferstehung teilzubekommen. Wir harren auf Dich, und Dein Fernsein ist das Grab. Suche uns heim, o Sieger über den Tod, o Erlöser, Freund der Seelen. Morgen ist Dein Tag».<sup>22</sup> Diese Hoffnung auf das ewige «morgen», auf die noch zu vollendende Auferstehung ist die christliche Antwort auf den «Tod Gottes».

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> JOHANN RIST, *Himmlische Lieder*, Lüneburg 1658, S. 44; vgl. MARTIN LUTHER, *Werke*, Weimarer Ausg., Bd. 50, S. 589. Der ursprünglich von Friedrich Spee (1628) stammende Choral wird heute mit der Korrektur: «Gotts Sohn liegt tot» gesungen.

<sup>2</sup> FRIEDERICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*. Drittes Buch. 125. *Der tolle Mensch*. (Kritische Gesamtausgabe, V,2, S. 159).



<sup>3</sup> JEAN PAUL [FRIEDRICH RICHTER], *Siebenkäs*, Zweites Bändchen, Erstes Blumenstück (Werke, München-Wien, <sup>3</sup>1970, Bd. 2, S. 270-275).

<sup>4</sup> G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen* (1802), Werke 1832, I, S. 157.

<sup>5</sup> PETER HENRICI, *Der Tod Gottes beim jungen Hegel*, in: *Gregorianum* 64 (1983), 538-559.

<sup>6</sup> *op.cit.* (Anm. 4), S. 5.

<sup>7</sup> vgl. z.B. *Die Phänomenologie des Geistes*, IV.B.: «Freiheit des Selbstbewusstseins. Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein».

<sup>8</sup> *Glauben und Wissen*, *op.cit.*, S. 157.

<sup>9</sup> *op.cit.*, S.6.

<sup>10</sup> HORAZ, *Episteln*, I, 6, 31: «Virtutem verba putas et lucum ligna».

<sup>11</sup> *Psalm* 115,4-6: «Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht».

<sup>12</sup> vgl. *Die Phänomenologie des Geistes*, VI.B.II.a.: «Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben».

<sup>13</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Vorrede und *passim*; *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 125 und *passim* auch in den *Nachgelassenen Fragmenten* 1981-1985. Zum Ganzen vgl. neuestens ALOIS MARIA HAAS, «Der grosse Pan ist tot» *Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes*, in id., *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*. Wald, Drei Punkt Verlag, 2003, S. 31-46, 88-92.

<sup>14</sup> *Die fröhliche Wissenschaft*, III, 108.

<sup>15</sup> Vgl. dazu z.B. *Die fröhliche Wissenschaft*, IV, 341; *Zarathustra*, III *Von Gesicht und Rätsel*, 2.

<sup>16</sup> GABRIEL VAHANIAN, *Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära*. Göttingen 1973. Das amerikanische Original der beiden in diesem Band vereinigten Studien erschien 1961, bzw. 1966.

<sup>17</sup> Übrigens mit einem in seiner Gefangenschaft mehr als verzeihlichen *lapsus memoriae*. Bei Grotius, auf den Bonhoeffer sich bezieht, heißt es gut scholastisch: «etsi daretur non esse Deum» «auch unter der unbewiesenen, nicht als richtig erachteten Annahme (*datum, non concessum*), dass es Gott nicht gibt».

<sup>18</sup> HARVEX COX, *Stadt ohne Gott?* Stuttgart <sup>6</sup>1971. Das amerikanische Original erschien 1965.

<sup>19</sup> PAUL VAN BUREN, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zürich-Stuttgart 1965. Das amerikanische Original erschien 1963.

<sup>20</sup> Vgl. DOROTHEE SÖLLE, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten 1968.

<sup>21</sup> MAURICE BLONDEL, *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln 1964, S. 375 (5. April 1890); *Carnets Intimes*, I, Paris 1961, S. 353.

<sup>22</sup> *op. cit.*, S. 510 (1. April 1893); frz. S. 482. Der Allelujagesang spielt auf die alte Ostervigil an, die schon in der Frühe des Karsamstags gefeiert wurde.

MATTHIAS REMENYI · KARLSRUHE

## ENDE GUT – ALLES GUT?

*Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft<sup>1</sup>*

### *1. Praxisrelevanz und Sprachform eschatologischer Aussagen*

Christliche Versöhnungshoffnung steht immer im Licht der mit der Heilsverheißung mitgegebenen Heilungszusage Gottes, im Licht seines Versprechens also, auch unsere zerrütteten Beziehungen schließlich heil werden zu lassen. Damit ist zugleich die Problematik des Opfer-Täter-Verhältnisses in den denkbar weitesten, weil universalen Horizont gerückt und die eschatologische Frage nach einer nicht mehr zerstörbaren, einer letzten Versöhnung zwischen Opfern und Tätern in der Zukunft Gottes, in seinem uns nahegekommenen Reich gestellt.

Die Bearbeitung des Themas sieht sich jedoch mit einer zweifachen Herausforderung konfrontiert: Zum einen ist die Frage der Versöhnung – auch und gerade in der eschatologischen Perspektive – eine durch und durch praktische Frage. Denn über Versöhnung nur zu debattieren, ohne das konkrete Geschehen in den Blick zu nehmen, ja ohne selbst die Hand zur Versöhnung zu reichen, hieße die Frage entleeren und das Thema verfehlen. Deshalb will der Versuch, an dieser Stelle «Rechenschaft abzugeben über die Hoffnung, die in mir ist» (1 Petr 3,15) zu einer Reflexion des eigenen Hoffnungs- und Zukunftskonzeptes herausfordern. Hinter der Frage nach dem je persönlichen Begriff der von Gott verheißenen Zukunft steht die Überzeugung, dass in solchem Nachdenken ein zwar nur mittelbarer, aber eminent bedeutsamer Praxisbezug enthalten ist: Die Überzeugung nämlich, dass die Hoffnungen und Sehnsüchte auf morgen das Handeln heute nicht unberührt lassen. Das individuelle Konzept einer noch ausstehenden absoluten oder vollendeten Zukunft prägt konkrete Lebensentscheidungen und die Art der Beziehungsgestaltung in der Gegenwart. Bleibt zweitens zu fragen, wie diese Hoffnungen und Sehnsüchte am besten

MATTHIAS REMENYI, geboren 1971. Studium der Theologie und Pädagogik in Freiburg i. Br. 1999-2001 Bildungsreferent in der kirchlichen Jugendarbeit der Erzdiözese Freiburg. Seit Februar 2001 Arbeit an einer Promotion über die eschatologische Theologie Jürgen Moltmanns. Verheiratet, lebt z. Zt. in Karlsruhe.

zu formulieren sind. Die Suche nach einer dem Thema angemessenen Sprachform tangiert das weite Feld der eschatologischen Hermeneutik. Wie können angemessene Aussagen getroffen werden über Inhalte, die sich nicht nur jenseits des empirischen Zugriffs befinden, sondern auch noch jenseits dessen grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen, nämlich jenseits dreidimensionaler Räumlichkeit und linearer Zeitlichkeit? Hier nur einigermaßen fundiert antworten zu wollen, würde Bücher füllen. Einige Schlagworte müssen genügen. Die Tatsache, dass das Geheimnis Gottes und seiner dem Menschen zugesagten Zukunft alles Begreifen sprengt, entbindet nicht von der Notwendigkeit, nach Worten für das Unsagbare zu suchen. Denn wir haben bereits eine solche Idee von diesem Zukünftigen, Unsagbaren, wie unbewusst oder verdrängt sie auch immer sei, und sie berührt und treibt uns ja schon lange. Wer diese Dynamik leugnet und sich einer denkerischen Auseinandersetzung mit dem Phänomen entzieht, setzt das uns prägende Zukunftskonzept und mithin den Gottesbegriff selbst der ideologischen Beliebigkeit aus.<sup>2</sup> Allerdings hat sich eschatologisches Denken der prinzipiellen Unabgeschlossenheit und Unangemessenheit des eigenen Tuns ehrlich zu stellen.<sup>3</sup> Das bedeutet, dass eschatologische Aussagen niemals im Modus theoretischen Wissens, sondern immer im Modus der Hoffnung zu formulieren sind.<sup>4</sup>

Ein Weiteres kommt noch hinzu. Über Versöhnung zu sprechen bedeutet immer auch, über Demütigungen und Verletzungen zu sprechen, die jedes Maß alltäglicher Lebenserfahrung sprengen. Denn das Reden von Opfern und Tätern, von Schuld und Leid und Versöhnung ist immer ein Reden angesichts des Ungeheuerlichen in der deutschen Geschichte, für das der Name «Auschwitz» steht. Damit ist eine Sprachform gefordert, die um diese Schwierigkeit weiß und ihr Rechnung trägt.

## 2. Zum Diskussionsstand eschatologischer Hoffnung auf Allversöhnung

Das klassische katholische eschatologische Konzept ist gut bekannt: Nach dem Tod des Einzelnen erfolgt sofort das individuelle Gericht über die vom Leib getrennte Seele. Dort kommt es zwischen dem göttlichen Richter und der individuellen Seele zur endgültigen Entscheidung über das jenseitige Heil oder Unheil der betreffenden Person. Je nach Ergebnis geht es dann für die leibfreie Seele entweder direkt in den Himmel, direkt in die Hölle oder zum Zwecke der Läuterung, Strafe und Buße ins Fegefeuer. Währenddessen läuft das irdische Welttheater mit seinen großen und kleinen Dramen und Komödien weiter. Mit der Wiederkunft Christi am Ende der Zeit öffnen sich dann die Gräber, die Toten werden auferweckt, die Seelen der Verstorbenen wieder mit ihren – dann verklärten – Leibern vereinigt. Dieser letzte Tag ist zugleich der Dies Irae, der Tag des Zorns. Denn mit



der universalen leiblichen Auferstehung aller Menschen ist das ebenso universale und allgemeine Weltgericht verbunden. Die gerade leiblich Auferstandenen treten vor den Richterstuhl Christi und empfangen je nach irdischem Verhalten den gerechten Lohn oder die gerechte Strafe. Danach gibt es dann für den Einzelnen nur noch Himmel oder Hölle: Die Gutes getan haben, werden in das ewige Leben, die Böses getan haben, in das ewige Feuer eingehen.

Natürlich ist dieses in wenigen, allzu groben Strichen gezeichnete Denkmodell keineswegs so glatt und harmonisch gewachsen, wie es hier scheinen mag. Dahinter stehen Jahrhunderte lang andauernde Richtungskämpfe und vielfache Modifizierungen aufgrund sich stetig wandelnder kultureller und weltanschaulicher Denkhorizonte. So gab und gibt es zu allen Zeiten zum Teil erbitterte Auseinandersetzungen um einzelne Interpretamente dieses Konzeptes. Erinnert sei nur an die Kontroverse um das Fegefeuer in der Reformationszeit oder an das unlängst im katholischen Bereich diskutierte Konzept der Auferstehung im Tod. Trotz der jeweiligen Differenzen kommen die unterschiedlichen Varianten aber in einem zentralen Punkt mit dem Grundmodell überein: Sie alle kennen einen – zumindest potentiellen, theoretisch denkbaren – doppelten Gerichtsausgang zu ewigem Heil oder Unheil. Mit Christine Janowski sind folglich alle diese Spielarten unter das übergreifende Paradigma eines eschatologischen Dualismus zu subsumieren.<sup>5</sup> Dieses Modell ist konfessionsübergreifend das bis heute dominante theologische Paradigma geblieben. Wäre die Theologiegeschichte mit diesem Kapitel zu Ende geschrieben, hätte sich die Opfer-Täter-Problematik erübrigt: Denn in einem Konzept, das für die Täter die ewige Höllenpein vorsieht, ist die Frage nach einer endgültigen und nicht mehr korrumprierbaren Versöhnung von Opfern und Tätern obsolet geworden.

Parallel dazu gab es aber immer schon ein zweites eschatologisches Grundkonzept, das zwar auf verschiedenen Synoden und Konzilen als Häresie verdammt wurde, das aber doch unterschwellig immer präsent war und für nicht geringe Unruhe gesorgt hat. Gemeint ist das eschatologische Modell einer *Apokatastasis panton*. Wörtlich übersetzt bedeutet dieser griechische Ausdruck 'Wiederherstellung' bzw. 'Wiederbringung aller Dinge'. Ausgedrückt wird damit die eschatologische Lehre einer letzten und universalen Allertlösung oder Allversöhnung der Menschen untereinander, der Menschen mit Gott sowie der gesamten Schöpfung mit ihrem Schöpfer. So ist die Apokatastasis im Laufe der Theologiegeschichte zum «terminus technicus für den Gedanken einer endzeitlich endgültigen Versöhnung aller Wesen in einer zur Vollendung gelangten Schöpfung»<sup>6</sup> geworden.

Als Urvater dieses Denkansatzes wird Origenes angesehen (+253/54).<sup>7</sup> Der für seine Eschatologie entscheidende Gedanke ist das paulinische 'Gott alles und in allem', das sich in der großartigen Vision des Paulus über das

Ende der Geschichte in 1 Kor 15,20-28 findet und das für Origenes «die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung ... die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen»<sup>8</sup> bedeutet. Die faktische Ambivalenz dieser Lehre liegt nicht so sehr in der Hoffnung auf Rettung aller Menschen, sondern in den philosophischen und weltanschaulichen Voraussetzungen und Hintergründen. Denn hinter der Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge steht oftmals der archaische Mythos einer ewigen Wiederkehr des Gleichen (M. Eliade). Diese «Urhäresie»<sup>9</sup> hat nun in der Tat völlig unannehmbare Konsequenzen für christliches Denken, ist sie doch nicht nur schöpfungs- und geschichtsnihilistisch, sondern höhlt zugleich die einmalige Heilsbedeutung von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi aus und eröffnet so die zumindest theoretische Möglichkeit eines zweiten Sündenfalls. Was immer die eigentlichen Gründe gewesen sein mögen, die dazu geführt haben, am Ende stand doch die Anathematisierung der Apokatastasis durch die Synode von Konstantinopel im Jahre 543.<sup>10</sup> Die geschichtliche Tragik des ganzen Geschehens ist darin zu sehen, dass mit dem «Bad» einer – theoretische Gewissheit beanspruchenden – mythologischen und gnostischen Philosophie auch das «Kind» der Hoffnung auf die eschatologische Erlösung aller Menschen ausgeschüttet wurde.

Die diversen Lehrverurteilungen hatten zur Folge, dass etwa ab dem 6. Jahrhundert auch nur die Hoffnung auf Allerlösung immer in der Gefahr der Häresie stand. Stattdessen wurde das verbreitete eschatologische Paradigma mit Himmelssehnsucht und Höllenangst nahezu unangefochten – um es einmal soziologisch-profan auszudrücken – über anderthalb Jahrtausende vorherrschend auf dem religiösen Basar der Sinnangebote und Kontingenzbewältigungsstrategien. Wesentlichen Anteil an seiner Verbreitung hat der nordafrikanische Bischof und Kirchenvater Augustinus (354–430). Für ihn ist die Tatsache, dass der Himmel nur für wenige Auserwählte offen ist, der überwiegenden Mehrzahl der Menschheit jedoch als *massa damnata* die ewige Hölle droht, notwendige Voraussetzung für den sittlichen Entscheidungsernst des Christseins. Wohl nicht zuletzt aufgrund der augustininischen Autorität nimmt die nachfolgende Tradition die Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichtes fast unisono auf. Anfechtungen gegen diese zweifache Gewissheit gibt es dagegen v.a. von Seiten der christlichen Mystik, der Schwärmer, humanistischer Aufklärungstheologie, des württembergischen Pietismus sowie im 19. Jahrhundert dann bei Schleiermacher.<sup>11</sup> Im 20. Jahrhundert ist es auf evangelischer Seite Karl Barth und katholischerseits Hans Urs von Balthasar, die der Theologie zu einer Neuorientierung in Richtung universaler Versöhnungshoffnung verholfen haben.

Gegenwärtig versucht eine breite Strömung innerhalb der theologischen Zunft, diese Neuaufbrüche weiterzuführen. Mit guten inhaltlichen Gründen kommt es dabei zu dem Phänomen, das Christine Janowski treffend als den

«dritten Weg»<sup>12</sup> zwischen der Lehre auf Allversöhnung einerseits und dem strengen eschatologischen Dualismus andererseits bezeichnet. Formal behält man oftmals den eschatologischen Dual bei, relativiert ihn aber zugunsten einer inhaltlich unbeschränkten Hoffnung auf Allversöhnung und Alllösung hin. Auf eine Formel gebracht, lautet dieser dritte Weg: «Hoffnung ja – Lehre nein». Am weitesten geht hierbei wohl der Freiburger Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen mit seiner bestechenden These: «Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben.»<sup>13</sup>

Eines der wertvollsten Ergebnisse dieses vorsichtigen Paradigmenwechsels ist, dass mit der definitiven Absage an das entstellte Bild eines gnadenlos rächenden Gottes auch die für viele traumatisierende Verknüpfung von Sündenfixierung und Höllenangst gekappt wurde. Keine Theologie, die ihren Namen verdient, darf dahinter jemals wieder zurück. Eine Wiederbelebung von eschatologischen Drohgebärden, pastoraler Kontrollmacht und unterschwelligen Angstphantasien ist um jeden Preis zu verhindern.

Für die brisante Frage nach einer möglichen Versöhnung zwischen Opfern und Tätern bringt das jedoch die Gefahr mit sich, allzu schnell einer harmonisierenden Tendenz zu erliegen. Die soziale Dimension von Versöhnung und die damit verbundene Zumutung für Opfer und Täter gleichermaßen gerät aus dem Blick. Das Ergebnis ist eine Verkürzung der Soteriologie auf einen Heilsindividualismus, der eine eschatologische Versöhnung oftmals an den konkret betroffenen Subjekten und ihren Beziehungsgeflechten vorbei propagiert. Droht angesichts dieses Befundes die neue eschatologische Harmonie nicht in das andere Extrem einer allzu billigen eschatologischen Versöhnung zu überborden? Werden bei solchen Konzepten nicht die Opfer vergessen und ein zweites Mal entrechtet? Es ist das Verdienst vor allem von Johann Baptist Metz und seinen Schülern, diese Fragen in neuer Schärfe gestellt zu haben. Immer und immer wieder fordert Metz in seinen Beiträgen, dass die Theologie nach Auschwitz ihren Blick radikal neu auf die Seite der Opfer zu lenken habe.<sup>14</sup>

Die Debatte ging vor etwa zwei Jahren in eine neue Phase. Ausgelöst wurde das durch Beiträge jüngerer Theologinnen und Theologen, die mit Vehemenz eine Neubestimmung des Verhältnisses von Opfern und Tätern fordern. Sie tun dies im Bewusstsein, der dritten Generation seit der Shoah anzugehören. Die über Metz hinausgehende, sich neu stellende Aufgabe lautet für sie: «Von Gott reden im Land der Täter» – so der Titel eines unlängst erschienenen Sammelbandes dieser Gruppe.<sup>15</sup> Es geht ihnen um ein radikales Ernstnehmen der Differenz zwischen der Täter- und Opferperspektive; ein Ernstnehmen, das die Negativität des Zeugnisses der Opfer, d.h. deren Absage an eine allzu billige Versöhnungsbotschaft, respektiert. Gerade mit jenen Überlebenden der Shoah, die wie Elie Wiesel oder Simon



Wiesenthal auf der Unvergebbbarkeit der unermesslichen Schuld, die auf den Mördern lastet, insistieren,<sup>16</sup> fragen diese Theologinnen und Theologen: Gibt es nicht Unrecht, das zu verzeihen schlechterdings nicht möglich ist? Ist es nicht eine skandalöse Ignoranz gegenüber dem Leid der Opfer von Auschwitz, auch nur die Hoffnung auf Erlösung der Täter zu postulieren? Diese Anfragen sind als Prüfstein einer Hoffnung auf Versöhnung zwischen Opfern und Tätern ernst zu nehmen. Für das weitere Vorgehen bedeutet das, dass eschatologische Versöhnungskonzepte daraufhin befragt werden müssen, ob sie diesen Einwänden gegenüber standhalten können. Daneben dürfte jetzt schon klar sein, dass Versöhnung, soll sie nicht durch Amnesie und Amnestie vergangener Verbrechen erkaufte und so zugleich verunmöglicht werden, als ein Freiheitsgeschehen gedacht werden muss, das Opfer und Täter gleichermaßen als freie Subjekte würdigt. Das näher auszuführen, ist Gegenstand des nächsten Abschnittes.

### 3. *Versöhnung als Freiheitsgeschehen*

Die Frage, ob es nicht ein Maß an Unrecht gibt, das zu vergeben einem sittlichen Subjekt aus moralischen Gründen schlechterdings untersagt ist, ist bei näherem Hinsehen nicht ganz so neu, wie es gerade den Anschein gehabt haben mag.<sup>17</sup> Es gibt in der Literaturgeschichte ein klassisches Beispiel zu diesem Thema, an dem Generationen von Theologen sich mit wechselndem Erfolg abzuarbeiten versuchten. Die Rede ist von Dostojewskijs Roman *«Die Brüder Karamasow»* (1874). An der Existenz Gottes zu zweifeln, käme Iwan, dem an Gott verzweifelnden, ältesten der Brüder Karamasow, nicht in den Sinn. Er ist seinem jüngeren Bruder, dem Mönch Aljoscha gegenüber auch bereit zuzugestehen, dass Gott in seinem zukünftigen eschatologischen Reich alle Tränen abwischen wird.

Allerdings hält er es aus moralischen Gründen für nicht vertretbar, auf diese eschatologische Harmonie zu hoffen, weil die Tränen auch nur eines einzigen unschuldigen Kindes ein zu teurer Preis für jegliche Form himmlischer Versöhnung wären. Nichts kann vergangenes Leid ungeschehen machen, und alles Verzeihen, aber auch alles Sühnen, alle Rache und Strafe für den Täter kommt zu spät – so Iwans Argument. Er selbst wolle ja verzeihen und umarmen. Doch darf man denn – und das ist die zentrale Problematik für Iwan Karamasow – darf man denn überhaupt verzeihen? Darf – so das Beispiel, das er wählt – die Mutter des von Hunden zu Tode gehetzten Kindes dem Gutsherren verzeihen, der aus reiner Mordlust die Hatz befahl? Iwans Antwort lässt keinen Zweifel zu: «Sie darf sich nicht unterstellen, ihm zu verzeihen. Wenn sie will, mag sie verzeihen, soweit es sie selbst angeht; sie mag dem Peiniger ihr maßloses Mutterleid verzeihen: aber die Leiden ihres zerfleischten Kindes zu verzeihen, hat sie kein Recht; sie

darf es nicht wagen, dem Peiniger zu verzeihen, auch wenn das Kind selber ihm verziehe!»<sup>18</sup>

Magnus Striet, dem ich hier inhaltlich folge, interpretiert die Stelle wie folgt: «Eine Harmonie, ohne dass die Opfer den Tätern vergäben, kann es für Iwan nicht geben. Und man wird Iwan in diesem Punkt ohne Wenn und Aber zustimmen müssen: Ohne dass die Opfer vorab ihren Folterern und Mördern verzeihen, dürfte auch Gott nicht versöhnen.»<sup>19</sup> Sollen die Opfer nicht ein zweites mal ihrer Würde beraubt und erneut zu Opfern gemacht werden, darf auch Gott selbst den Tätern nicht ohne die vorgängige Zustimmung der Opfer Vergebung schenken. Die Sprengkraft der These liegt auf der Hand: Das Gelingen des eschatologischen Reiches Gottes ist von der Vergebungsbitte der Täter und der Bereitschaft der Opfer zur Versöhnung abhängig.

Doch damit nicht genug. Iwan lehnt nicht nur die stellvertretende Vergebung durch Dritte ab, sondern verweigert sich aus moralischen Gründen *jedweder* eschatologischen Vergebung – auch durch die Opfer selbst – weil sie gegenüber dem unendlichen Leid der Geschichte immer schon zu spät käme. Hätte Iwan Recht mit seiner These eines absoluten Vergebungsverbotes aus moralischen Gründen, so wäre denkerisch auch nur die Möglichkeit einer künftigen Harmonie ad acta zu legen. Um also die moralische Legitimität einer Hoffnung auf Allversöhnung aufrechterhalten zu können, muss Iwans Argument widerlegt und gezeigt werden, dass Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit und Versöhnung als ein Freiheitsgeschehen überhaupt denkbar ist.

Zur Klärung dieser Frage ist es nötig, auf die Ergebnisse einer transzendentalen Analytik der Freiheit zurückzugreifen.<sup>20</sup> Diese begreift die formal unbedingte Freiheit als das begründende Moment allen menschlichen Handelns. Ohne diesen formalen Freiheitsbegriff können spezifisch menschliche Vollzüge, also z.B. ein unabhängiges Sich-Entscheiden für eine von zwei faktischen Möglichkeiten – nicht sinnvoll gedacht werden. Der Mensch kommt gar nicht umhin, die Faktizität seines Seins als formal unbedingte Freiheit – in welcher konkreten Form auch immer – zu übernehmen. Sobald er als Mensch zu handeln beginnt, bejaht er im praktischen Tun diese Freiheit und verhält sich zu ihr, indem er sie mit konkreten Gehalten füllt. Fraglich ist nun, nach welchem Kriterium diese formale Freiheit sich zu vollziehen hat. Was also ist die inhaltliche Norm, nach der sie sich verwirklichen soll? Die Antwort liegt auf der Hand: Der Autonomie sittlicher Freiheit kann nur ein Inhalt angemessen sein, der seinerseits formal unbestimmt und frei ist. Deshalb kann nur eine andere Freiheit die angemessene Erfüllung von Freiheit sein. Das Kriterium, nach dem sich menschliche Freiheit inhaltlich zu vollziehen hätte, wäre also zu bestimmen als der Entschluss zur unbedingten Anerkennung anderer Freiheit.

Die willentliche Nichterfüllung dieser Norm durch das freie Subjekt ist konsequenterweise als Schuld zu bezeichnen. Das Phänomen der Schuld wäre also in freiheitsanalytischer Terminologie inhaltlich zu bestimmen als «die Verweigerung der Anerkennung der anderen Freiheit um ihrer selbst willen».<sup>21</sup> Dagegen setzt Vergebung die Fähigkeit voraus, zwischen dem Subjekt der Handlung, dem Täter, und der bösen Tat als solcher zu differenzieren. Der Satz: «Ich vergebe dir eine Tat» meint so gerade nicht ein Ignorieren oder Vergessen der Tat, sondern die Zusage, den Täter nicht auf seine einmal geschehene Tat ein für allemal zu fixieren. Vergebung bedeutet ein freisetzendes Entbinden des Täters von den Folgen seiner Handlung und gewährt so der schuldig gewordenen Freiheit die Möglichkeit eines neuen Beginns.

Wenn aber der wertvollste Inhalt von Freiheit der unbedingte Entschluss zu anderer Freiheit ist und die zentrale Norm ethischen Handelns in der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit liegt, dann folgt daraus für das Problem einer Legitimität von Versöhnung, dass «in ethischer Hinsicht Vergebung die größere Möglichkeit der Freiheit darstellt. Jemanden in seiner Schuld zu fixieren, muss auf der Linie dieser Reflexion seinerseits als Schuld in dem Sinn qualifiziert werden, dass sich die Freiheit selbst verfehlt»<sup>22</sup> – so die harte These Striets. Natürlich betont auch er, dass das Opfer niemals unter den Zwang zur Versöhnung gesetzt werden dürfe und jegliches Bestehen auf Vergebung seinerseits wiederum als Schuld qualifiziert werden müsse. Aber trotz aller Einschränkung hält er an seiner zentralen These fest, «dass entgegen Iwan Karamasows Insistenz auf der Unversöhnbarkeit des Leids Vergebung die größere Möglichkeit, ja moralische Pflicht des Menschen ist, und der Glaube zu Recht auf einen Gott setzt, der diese Versöhnung stiftet.»<sup>23</sup>

So bestechend diese These beim ersten Hinsehen erscheint, so abgründig ihre Konsequenzen, wenn der Blick sich von Romanfiguren ab- und unserer realen Geschichte zuwendet. Spätestens hier wird fraglich, ob Vergebung in den Kategorien der Moral und Pflicht (Kategorischer Imperativ, I. Kant) tatsächlich angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Gerade weil Striet so überzeugend zeigen kann, dass Vergebung (gegen Iwan!) die je größere Möglichkeit der Freiheit darstellt, kann sie schwerlich zur moralischen Pflicht erklärt werden. Denn als ungeschuldete Möglichkeit sprengt sie den Zirkel der unter dem Sollensanspruch stehenden und also geschuldeten wechselseitigen Anerkennung von Freiheit. Vergebung ist eine trans-moralische Größe, die nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist.<sup>24</sup> Striet selbst scheint hier ein leises Unbehagen zu spüren. Mit Nachdruck betont er deshalb die für die Vernunft schlechterdings «nicht aufhebbare Differenz von Begriff und Wirklichkeit. Denn ob die Ermordeten von Auschwitz angesichts der Unfassbarkeit des



ihnen Zugefügten wirklich noch einmal in der Lage sein werden, zu vergeben, entzieht sich menschlichem Wissen.»<sup>25</sup> Nur die strikte Achtung dieser Differenz bewahrt die philosophische Reflexion vor der Anmaßung gegenüber den Opfern der Geschichte.

Ob man also die philosophische Basisprämisse Striets, dass nämlich der «Geltungsgrund moralischen Sollens [...] auch die frei gewährte Vergebung umfasst»<sup>26</sup>, mitvollziehen mag oder ob nicht doch in der Bereitschaft zur Vergebung eben deshalb die höchste Möglichkeit der Freiheit zu sehen ist, weil sie sich im liebenden Überstieg gerade nicht auf eine ethische Kategorie reduzieren lässt, sei dahingestellt. In jedem Fall gilt es, mit Magnus Striet entschieden daran festzuhalten: Einen Zwang zur Vergebung seitens der Opfer darf es nicht geben! Denn wenn es stimmt, dass Gott uns als freie Wesen mit Verstand und Willen, nach seinem Abbild und ihm zum Gleichnis geschaffen und gewollt hat; wenn es des Weiteren stimmt, dass Gott sich als derjenige geoffenbart hat, der aus der Sklaverei in die Freiheit der Kinder Gottes führt und dies in seinem unkündbaren Bund mit uns bekräftigt; – dann wird dieser Gott unsere uns von ihm geschenkte Freiheit auch achten. Er wird also auch die eschatologische Vollendung seines Reiches nicht an unserer Freiheit vorbei realisieren wollen, sondern nur im Bund mit ihr.

Damit stehen wir aber vor einem ganz entscheidenden Problem: Was passiert, wenn die Opfer sich einer Versöhnung verweigern? Was, wenn die Täter sich gänzlich verhärten, sich in ihrer Schuld abkapseln und ihrerseits die ausgestreckte Hand zur Vergebung ausschlagen? Hieße es nicht die Menschen einander gnadenlos ausliefern, wenn die Entscheidung über ewiges Heil oder Unheil in die Hände endlicher, fehlbarer und immer auch schuldbeladener Menschen gelegt würde? Ein Ausbleiben der Vollendung des Gottesreiches aufgrund menschlicher Verweigerung wäre doch nur ein letzter Triumph der Sünde, eine Verewigung des Leides und der Schuld! Und schließlich: Was wäre das für ein Gott, dessen ewiges Reich scheitern würde, wenn auch nur ein Mensch sich endgültig verweigern würde? Hätte Gott nicht um seines heiligen Namens sowie um der Gebete all der anderen Menschen willen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, trotzdem das universale Heil zu wirken? Ist also die Hoffnung auf die unüberwindbare Vergebungsmacht Gottes nicht doch die Gott und Mensch gleichermaßen angemessenere eschatologische Hoffnung?

Die christliche Tradition hat deshalb immer entschieden daran festgehalten, dass die Möglichkeiten Gottes größer sind als die des Menschen. Sie sah und sieht im stellvertretenden Opfer- und Sühnetod Jesu Christi jenes Datum, das Versöhnung trotz Menschenschuld und eschatologisches Heil trotz Sündenmacht möglich werden lässt. In einem nächsten Schritt ist also zu fragen, wie eine Versöhnung in und durch Christus denkbar ist, welche die Freiheit aller Betroffenen ausdrücklich zu wahren weiß.

#### 4. Christus als die Versöhnung in Person?

Der oben begonnene Dialog zwischen Iwan Karamasow und seinem Bruder Aljoscha findet folgende Fortsetzung: Auf die Frage Iwans, ob es denn in der ganzen Welt ein Wesen gebe, das verzeihen könne und ein Recht dazu hätte, antwortet der Mönch: Ja, es gibt solch ein Wesen, das allem und jedem verzeihen kann, denn es selbst hat sein unschuldiges Blut hingegeben für alle und alles. Ihn also, Ihn habe Iwan in seiner Rechnung vergessen. Der allerdings reagiert auf diesen christologischen Verweis nicht ohne treffende Ironie: «Ah, das ist der ›Einzig Sündlose‹ und sein Blut! Nein, ich habe ihn nicht vergessen und mich im Gegenteil die ganze Zeit gewundert, dass du ihn so lange nicht genannt hast, denn gewöhnlich führen alle deinesgleichen vor allem Ihn ins Treffen.»<sup>27</sup>

Jesus Christus – ein Lückenfüller für ausbleibende Gerechtigkeit, ein schlechter Trost für erlittenes Leid? In einem Punkt hat Iwan Karamasow Recht: In der Tat führen die ›Aljoschas‹ unserer Kirche seit nunmehr bald 2000 Jahren vor allem Ihn ins Feld, wenn es um die Frage nach Möglichkeiten einer letzten und universalen Versöhnung geht. Und sie tun es mit Recht. Die Frage, die sich jedoch stellt, lautet: Lässt sich eine Versöhnung in Christus denken, die nicht an der Freiheit der Menschen vorbeigeht, sondern sie als freie Subjekte im Versöhnungsgeschehen wahrnimmt und einbezieht? Um das Problem nochmals zuzuspitzen: Kann eine Heilsbedeutsamkeit von Kreuz und Tod Jesu Christi behauptet werden, die Opfern und Tätern zwar nicht auf gleiche Weise, aber doch gleichermaßen gerecht zu werden vermag?

Traditionelle Aussagen deuten die Frage nach der soteriologischen Relevanz des Kreuzes mit Hilfe von Begriffen wie ›Opfer‹, ›Sühne‹ oder ›Hingabe‹, durch die der Tod Jesu Christi Heil schafft. Damit bewegen sie sich ganz im Rahmen der Botschaft der neutestamentlichen Texte, die durchgängig dem Tod Jesu eine heilsmittlerische Funktion zueignen. Ob hingegen Jesus selbst seinem Tod sühnende Funktion zugemessen hat, ist in der Forschung umstritten.<sup>28</sup> Auf jeden Fall ist mit der ältesten fassbaren Formulierung des christlichen Glaubens in 1 Kor 15,3: «Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift» spätestens kurz nach Jesu Tod die heilsmittlerische Deutung seines Kreuzestodes exegetisch nachweisbar. Ihre bis in die Moderne hinein maßgeblich gebliebene Deutung erhält die Lehre von der erlösenden Wirkung des Kreuzestodes Jesu dann Ende des 11. Jahrhunderts durch die sog. Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury (1033/34–1109), der die Art der Erlösung durch Christi Tod als stellvertretende Genugtuung (satisfactio) bestimmt.<sup>29</sup> Weil durch die Sünde des Menschen nicht nur Gott die geschuldete Anerkennung verweigert, sondern zugleich die Ordnung der ganzen Welt aus den Fugen gebracht wurde,

leistet stellvertretend für die Menschheit der Gottessohn durch seinen freiwilligen Tod am Kreuz die sühnende Genugtuung und gleicht so die gestörte Ordnung wieder aus. Obwohl die durch Friedrich Nietzsche<sup>30</sup> klassisch formulierte Kritik, in der Satisfaktionstheorie fordere ein rachsüchtiger Gott zur eigenen Besänftigung ein unschuldiges Menschenopfer, nachweislich auf einem vulgären Zerrbild der eigentlichen Intention Anselms beruht, ist der Begriff der sühnenden Genugtuung dem neuzeitlichen Bewusstsein dennoch nicht mehr vermittelbar. Denn an die Stelle des mittelalterlichen Weltbildes tritt das moderne Subjektdenken. So verwirft Immanuel Kant 1793 die Idee der stellvertretenden Sühne Christi nicht nur aus moralischen, sondern – stärker noch – aus subjekttheoretischen Gründen: Die Sünde könne als die allerpersönlichste Schuld des Menschen «nicht von einem anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissibele Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld [...] auf einen anderen übertragen werden kann.»<sup>31</sup>

Die moderne katholische Theologie reagiert unterschiedlich auf diese Situation. Zum Teil kommt es zu einer Absage an die als veraltet angesehenen Deutemuster Opfer und Sühne. Statt dessen werden als neue Kategorien insbesondere die Begriffe Solidarität und Stellvertretung vorgeschlagen.<sup>32</sup> Zum Teil glaubt man, auch den Begriff der Stellvertretung ganz aufgeben und ihn durch die Vorstellung unbedingter Solidarität ersetzen zu können. Andere wiederum protestieren heftig dagegen und setzen sich für eine Rehabilitation des Stellvertretungsbegriffs als Schlüsselkategorie christlicher Soteriologie ein.<sup>33</sup>

Auf Basis dieses Befundes soll im Folgenden der Begriff der Stellvertretung als soteriologische Kategorie beibehalten und vom Gedanken der größtmöglichen Solidarität Gottes mit den Menschen her inhaltlich näher bestimmt werden. Denn bei der Beurteilung der Heilsbedeutsamkeit des Todes Jesu ist die Mitte zu wahren zwischen der sog. Solidaritäts- und der Substitutionschristologie. Erstere scheint unangemessen, weil sie zu wenig sagt und das Wesentliche des Heilshandelns Christi nicht zur Sprache bringt. Seine Proexistenz gerade für die Sünder und Verlorenen ist mehr als nur Solidarität. Jesus ist nicht nur ethisches Vorbild oder mitleidender Bruder, er ist der Retter, der Heiland. Die reine Substitutionschristologie sagt jedoch zu viel und löst die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen auf. Denn Stellvertretung meint eben nicht Ersatz des verantwortlichen Subjektes, sondern ein Eintreten an unserer Stelle durch Gott selbst in seinem Sohn; ein Eintreten aber, das eigentlich ein uns unterfassendes, uns tragendes Dazutreten Christi ist, weil es unsere eigene aktive Versöhnung mit Gott, Welt und Mitmensch nicht überflüssig macht, sondern erst wirksam ermöglicht. Durch sein stellvertretendes Sterben teilt Christus mit dem sündig gewordenen Menschen den Ort der ausgeweglosen Gottverlassenheit und Todesverfallenheit. Er tritt ein in den Machtbereich der Sünde



und ist in dieser freien Selbsthingabe das – wenn man so will – «Realsymbol» für Gottes unbedingte Versöhnungsbereitschaft, das unsere eigene Fähigkeit zur Versöhnung nicht vertritt, aber freizusetzen vermag.<sup>34</sup>

Der 1988 verstorbene Basler Kardinal Hans Urs von Balthasar hat versucht, diesen Gedanken mit Hilfe des Motivs vom *descensus Christi ad inferos* näher zu erläutern. Das Bild vom Abstieg des toten Christus in die Unterwelt entstammt in seiner spezifisch christlichen Form den beiden inhaltlich dunklen, spät entstandenen Stellen 1 Petr 3,18–20 und 1 Petr 4,6, in denen die Rede ist von einem Hingehen des toten Christus zu den Geistern im Gefängnis, um ihnen zu predigen und so auch den Toten das Evangelium zu verkünden. Balthasar nutzt dieses Motiv, um Gottes unbedingte Solidarität auch mit dem sich selbst abkapselnden Sünder auszudrücken: «Aber es gibt, am Karsamstag, den Abstieg des toten Jesus zur Hölle, das heißt [...] seine Solidarisierung in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des Gottes der selbstlosen Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, [...] unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder «Predigt» an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg «verdammte» sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.»<sup>35</sup>

Bietet dieser Gedanke aber nicht eine Möglichkeit, die soteriologische Relevanz des Todes Christi so zu denken, dass sie an der Freiheit des Menschen nicht vorbeigeht, sondern sie achtet und respektiert? Jedem Menschen, der sich Gott oder einem anderen Menschen gegenüber abschließend verweigert und sich so in die Ohnmacht und Einsamkeit der Selbstabkapselung begibt, begegnet Gott im toten Christus als dem noch Ohnmächtigeren und Einsameren. Das wäre ein Heilsangebot, in dem Gott die Freiheit des Geschöpfes nicht durch die Allmacht seines Willens erdrückt und vergewaltigt, sondern in der Bewegung einer Solidarisierung von innen her nochmals einholt und unterfasst. Um noch einmal Balthasar direkt zu zitieren: «[...] wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenem Bruders zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen,

der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.»<sup>36</sup> Und – so möchte man hinzufügen – in Gestalt dieser solidarischen Einsamkeit das Gnadenangebot Gottes auch am Ort auswegloser Gottesferne offen hält, ja Gottes Entgegenkommen in Person selbst ist und um freie Zustimmung zu Gottes zuvorkommender Liebe wirbt. Wäre damit nicht ein Begriff von Stellvertretung gefunden, der auch dem kantischen Einwand der Unvertretbarkeit des Subjektes gerecht zu werden vermag: Nicht dass Christus für uns übernimmt, was eigentlich wir selbst zu tun hätten, sondern dass er uns ermöglicht, was wir tun sollen und nun endlich – bestärkt und ermächtigt durch sein stützendes Entgegenkommen – auch selber tun können?<sup>37</sup>

Der Versuch, mit Hilfe des Bildes vom karsamstäglichen descensus Christi ad inferos auch eine in Christus grundgelegte Versöhnung zwischen Opfern und Tätern zu denken, sieht sich jedoch einer vielstimmigen Kritik ausgesetzt: Liegt hierin nicht eine posthume Vereinnahmung der Opfer für ein glattes christologisches Versöhnungskonzept? Müsste man nicht – gerade um der Würde der Opfer willen – auf jegliches Konzept einer Aussöhnung überhaupt verzichten und statt dessen die offene Frage als solche aushalten? Und schließlich: Wird hier nicht mit Hilfe christologischer Kategorien jegliche Differenz zwischen Täter und Opfer eingeebnet?<sup>38</sup> Diese Fragen bleiben als Stachel im Fleisch jeglicher Soteriologie bestehen. Die Warnung vor einer Einebnung der kategorischen Differenz von Tätern und Opfern in einem christologischen Versöhnungskonzept führt allerdings zum Gedanken des Gerichts als jener eschatologischen Instanz, in der Gottes Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit aufs Engste miteinander verflochten sind.

### 5. Versöhnung im Gericht

Wenn sich Opfer und Täter aufgrund der stellvertretenden Solidarität Christi in das Bemühen um Versöhnung involvieren lassen, kommt es zu dem, was mit der klassischen eschatologischen Terminologie als das Gericht zu bezeichnen wäre – allerdings nicht im Sinne einer Strafjustiz, sondern im Sinne eines intersubjektiven Rechtfertigungsgeschehens. Denn auch im Gericht gilt, dass Gott die Freiheit des Menschen achtet. Die Ermutigung des Paulus an seine Mitchristen in Galatien: «Zur Freiheit hat uns Christus befreit!» (Gal 5,1) gilt auch noch am Jüngsten Tag. Der theologische Reflektionsbegriff des Gerichts ist also nicht als eine letzte Urteilsverkündung zu verstehen, sondern als ein unvorstellbar dialogischer Prozess, der höchste Aktivität auf Seiten aller Beteiligten erfordert.<sup>39</sup>

Thomas Pröpper hat Recht mit seiner These: «Keine Versöhnung ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Gericht, kein Gericht ohne den

brennenden Schmerz der uns einholenden Wahrheit.»<sup>40</sup> Das gilt natürlich besonders im Blick auf die Täter. In der eschatologischen Begegnung des Täters mit Christus wird ein Freiheitsraum eröffnet, der ihn mit der unverkürzten Wahrheit über sich selbst konfrontiert. Denn in Christus wird er zugleich dem Bild seines Opfers gegenübergestellt, mit dem sich Christus vorbehaltlos identifiziert und dessen Bruder er ist. Mehr noch: Das Opfer selbst könnte – so es das will – in Freiheit neben Christus treten und den Täter zur Rechenschaft auffordern. Er wird beiden ins Angesicht blicken und darin die Spuren und die Narben seiner eigenen Untaten erkennen müssen. Das bedeutet einen Perspektivenwechsel, wie er radikaler nicht gedacht werden kann. Die Vergötzung des eigenen Ich hätte in der Begegnung mit Christus als dem einzig Gottgleichen ein Ende und würde als Idolatrie entlarvt. Die Entmenschlichung des Opfers zum bloßen Objekt um der Verabsolutierung des eigenen Identitätskonstruktes willen würde als Wahn offenbar. Das Opfer wäre nicht länger reduziert auf eine in den Oberarm tätowierte Nummer, sondern erhielte Name, Stimme und Gesicht. Der Blick in die offenen Augen des anderen Menschen ließe den Täter sich selbst erkennen; sich selbst aber nicht mehr im falschen Glanz der eigenen Selbstbespiegelung, sondern im hellen Licht des Anderen. Die Verdrängungs- und Selbstentschuldigungsmechanismen würden zerbrechen, die Wahrheit über das Leben als Ganzes offen zutreten.

Wie die Täter damit umgehen, weiß niemand zu sagen. Die Anerkennung der Wahrheit über sich selbst ist nötig, um die Selbstdistanzierung von der eigenen Schuldgeschichte zu vollziehen, die den Schrei nach Vergebung überhaupt erst möglich macht. Ob sie sich wirklich auf diesen Prozess einlassen, muss offen bleiben. Es darf aber mit Balthasar gefragt werden, ob die Solidarisierung Christi mit der tiefen Verlorenheit auch der Täter diese nicht bestärkt, sich gegen sich selbst zu stellen und die Wahrheit über sich selbst anzunehmen: «Als Täter von Christus, dem *Retter*, unbedingt angenommen, können sie mit Christus, dem *Richter*, das Gericht über sich und ihre Untaten anerkennen.»<sup>41</sup>

Die These Präppers gilt aber auch für die Opfer. Denn auch für sie bedeutet die Konfrontation mit der eigenen Leidensgeschichte und der unwiederbringlich zerstörten Lebenszeit eine Belastung, deren Schmerz kein Außenstehender zu ahnen vermag. Ob ein Mensch, dem solches zugefügt wurde, dennoch in der Lage sein wird, der Person, die diese Wunden geschlagen hat, ein zweites Mal gegenüberzutreten, kann von niemand ermessen werden. Aber auch die Opfer sind ja in der schrecklichen Vergangenheit gefangen, solange sie dieser nicht frei gegenüberzutreten können. Solange der verletzte Mensch nicht die Kraft hat, die eigene gebrochene Biographie anzunehmen, so lange können auch die Narben nicht verheilen und schwelen als offene Wunden weiter. Nicht relativierend und schon gar



nicht vereinnahmend, sondern nur aus der Perspektive des Glaubens an den Gott, der sich in Christus vorbehaltlos als Gott für die Menschen geoffenbart hat, darf vielleicht der Gedanke gewagt werden, was aus Christi Solidarität mit den Opfern an Neuem erwachsen kann: Indem Christus den Leidensweg der Opfer mitgeht bis in die äußerste Ohnmacht des Todes hinein, kennt und anerkennt er zugleich die Wunden und Demütigungen, die ihnen auf diesem Weg zugefügt wurden. So besteht für die Opfer die Chance, die Scham über das Vergangene zu lindern und zur ureigenen Würde und einem neuen Verhältnis zu sich selbst befreit zu werden. Nur durch eine solche Integration geschichtlicher Verletzungen in die erlöste Identität scheint eine eschatologische Vollendung denkmöglich, die das Vergangene nicht verdrängt und die Würde der betreffenden Person wahrt.

Die Frage also, ob das Opfer fähig sein wird, aufgrund der Erfahrung von Christi Solidarität die Kraft zu neuer Selbstachtung zu gewinnen, darf niemals wissend, sondern nur hoffend, bittend und betend bejaht werden. Das gilt jedoch um ein Vielfaches mehr noch für den nächsten Schritt; für die Frage nämlich, ob das Opfer nicht nur Christi Identifikation mit dem eigenen Leid anzuerkennen bereit ist, sondern ob es darüber hinaus in die sich dem Täter zuwendende Bewegung Christi mit einzuschwenken vermag. So wäre vielleicht die aberwitzige Hoffnung, dass die Opfer im «Mitvollzug der versöhnenden Liebe Christi» – trotz und nach allem – «im Täter den vergebungsbedürftigen Nächsten sehen lernen», mit Jan-Heiner Tück wie folgt zu explizieren: «Indem die Opfer sich mit Christus identifizieren, treten sie ein in dessen Verhältnis zum Täter. Christus aber sieht im Täter – trotz seiner Untaten – den Nächsten und sucht ihm einen Weg der Versöhnung zu eröffnen.»<sup>42</sup> Und vielleicht kann durch eine solche Überlegung ja in der Tat die Frage, «ob das Opfer durch die Begegnung mit Christus in eine versöhnte Beziehung zu seinem Täter gelangen kann,» zumindest «als Denkmöglichkeit offengehalten werden».<sup>43</sup>

Wie vorsichtig und tastend solche und ähnliche Denkversuche auch immer formuliert sein mögen – die Forderung nach einer hierfür angemessenen theologischen Sprachform wird wohl schwerlich jemals ganz eingelöst werden können. Doch die Alternative wäre entweder ein theologisches Verstummen oder ein Ausweichen in andere – etwa narrative – Sprachspiele. Beides liegt weder im Interesse der Theologie, noch nützt es den Opfern. Denn Verstummen gibt Vergangenes dem Vergessen preis, und der Verzicht auf systematische Distanz steht seinerseits in der Gefahr der Vereinnahmung fremden Leides. Von zentraler Bedeutung ist, dass es bei diesem ganzen Versuch nicht und in keiner Weise um eine Parallelisierung der Passion Christi und der Leidensgeschichte der Opfer geht. Und noch viel weniger geht es um die Frage, ob das freiwillig angenommene Leid Christi leichter wiege als das unfreiwillig erlittene der unzähligen Opfer der

Geschichte.<sup>44</sup> Nicht jedes Leid, wohl aber jeder leidende Mensch hat seine Würde, und die ist einzigartig, unvergleichlich und nicht verrechenbar. Es geht hier einzig und allein um die Frage, ob Christi unendliche Liebe den Opfern die Kraft schenken mag, in das Verzeihen einzustimmen. Sich auszumalen, wie das geschehen könnte, mag vielleicht als unzulässige Spekulation gerügt werden. Aber die Hoffnung darauf, dass das auf unvordenkliche Weise möglich ist – diese Hoffnung sollten wir nicht zuschanden kommen lassen.

In diesem Sinne wird das Gerichtszenario vorstellbar als intensiver, dynamischer Dialog, mehr noch: als ein unvorstellbar konfliktreiches Streitgespräch nicht nur zwischen Gott und Mensch, sondern ebenso zwischen den Menschen untereinander, dessen Ergebnis durch kein theologisches Lehrsystem vorweggenommen werden darf. Eine universale eschatologische Versöhnung und Vollendung ohne dieses Gericht an, mit und zu Gunsten aller Beteiligten ist nicht zu haben. Denn eine Allerlösung ohne Gericht wäre nur um den Preis des Vergessens und Verdrängens zu erkaufen – Gott müsste hierzu nicht nur seinem eigenen Ratschluss widersprechen, sondern auch die Freiheit der Täter wie die Würde der Opfer achtlos beiseite schieben. Um mit dem Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs zu sprechen: «Der Schlüsselbegriff des Gerichtes formuliert die Notwendigkeit, dass es zwischen alter und neuer Welt einen Vorgang gibt, in dem das Neue nicht beginnen kann, wenn das Alte nicht ernst genommen und in Gerechtigkeit zu Ende geführt wurde.»<sup>45</sup>

Dieser Prozess ist denkbar als ein Rechtfertigungsgeschehen, in dem Gott und Mensch sich gegenseitig anfragen und anklagen würden. Beides würde im Gericht seinen Ort finden: Die Theodizee als Anfrage des Menschen an Gottes Verantwortung und die Anthropodizee als Rückfrage Gottes an den Menschen. Vielleicht würden ja die Menschen das Tribunal der Widersprüche eröffnen, indem sie Gott für die Übel, die er entweder geschaffen oder doch zugelassen hat (beides schenkt sich im Letzten nichts!) zur Rechenschaft zögen. Sowohl Täter wie auch Opfer hätten Anlass, Gott ihren Zorn und ihre Klage kundzutun: Die Opfer würden Gott mit der Frage konfrontieren, warum sie so unendlich und sinnlos leiden mussten. Aber auch die Täter hätten Grund zur Frage, warum sie so abgrundtief böse werden konnten, warum in ihnen etwas aufgebrochen ist, das durch fehlgeschlagene Sozialisation und freien Willen allein nicht zu erklären ist. Dann aber würde die Theodizee notwendig in Anthropodizee umschlagen, und vor Gott würden wir selbst zu Gefragten: Warum, o Mensch, das Unrecht und die Sünde?<sup>46</sup> Ottmar Fuchs ist vorbehaltlos zuzustimmen: Es muss in der Tat eine wahrhaft göttliche Versöhnungsmacht sein, die in der Lage sein wird, diesen eschatologischen Beziehungsaufprall zu einem guten Ende zu führen; zu einem Ende, bei dem eine Welt aufscheint, in der das

Leid der Opfer sowie die Schuld und der Reueschmerz der Täter «nicht vergessen, aber Vergangenheit ist.»<sup>47</sup>

#### 6. *Nochmals: Allversöhnung denkbar?*

Was aber passiert, wenn der Täter oder das Opfer auf das letzte und äußerste Versöhnungsangebot Christi nicht eingehen will oder nicht eingehen kann? Mit obigem Versuch zur Dramatik des Gerichtsgeschehens ist die letzte, die alles entscheidende Frage immer noch nicht abschließend geklärt: Hängt die Versöhnung im Reich Gottes wirklich im Letzten ab von der «Empathiefähigkeit oder Empathieverweigerung»<sup>48</sup> einzelner Menschen? Was also wird Gott unternehmen, falls sich tatsächlich eine endliche Freiheit seinem Gnadenangebot trotz Christi solidarischer Stellvertretung verschließen sollte?

Wichtig sind bei dieser Frage vor allem zwei Dinge: Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht die unbedingte Versöhnung und Erlösung aller wollte. Die Hoffnung auf Allerlösung und Allversöhnung ist folglich eine Konsequenz des Glaubens an die Selbstoffenbarung Gottes als in Freiheit Liebendem und darf als «reale Hoffnung»<sup>49</sup> vor dem Forum der autonomen Vernunft aufrechterhalten werden. Zweitens aber wird sich Gott kaum einer anderen Möglichkeit bedienen, diese durchzusetzen, als um die Versöhnung aller zu werben. Denn wenn die These wirklich ernst genommen wird, dass Gott die Vollendung seines eschatologischen Reiches nicht gegen, sondern nur im Bund mit menschlicher Freiheit realisieren will, dann scheiden alle fremdbestimmten Rettungsversuche «von oben» von vorneherein aus. Dann scheidet aber auch jede Form einer theoretischen Gewissheit der Apokatastasis aus. Nicht etwa weil Gottes universaler Heilswille ungewiss oder Gott in seiner Entschiedenheit für uns wankelmütig wäre, sondern eben weil das Gericht ein Freiheits- und Beziehungsgeschehen zumindest zwischen Zweien ist, dessen dramatisches Ende nicht vorweggenommen werden kann.

Was Gott bleibt, um angesichts der Unausdenklichkeit dieser Situation doch Heil zu schaffen, ist – Er selbst; er selbst aber in seiner ganzen Liebesmacht. Und gerade weil diese Liebe sich in der Geschichte als ohnmächtige, kenotische und bis in die Passivität des Todes hinein auf unser Ja wartende und um unsere Zustimmung flehende Liebe<sup>50</sup> geoffenbart hat, darf ihr zugestanden werden, solches auch im Gericht zu wirken. Nur die Ohnmachtsgestalt der Liebe hat die Möglichkeit, in der Begegnung mit anderer Freiheit freilassende Distanz zur Entscheidung und bergende Nähe zugleich zu gewähren. Diese zum Warten bereite und dennoch Heimat schenkende Liebe Gottes aber wird ein Leuchten und Strahlen entwickeln, das so anziehend und verlockend ist, dass darüber hinaus in der Tat Größeres nicht gedacht werden kann. Solchermaßen wäre die Hoffnung auf Erlösung aller mit dem Gedanken der persuasiven Liebesmacht Gottes zu verbinden. Gott



ist ein Überredungs- und ein Überzeugungskünstler. Aber nicht im Sinne eines clownesken oder listenreichen Beschwätzens, sondern im Sinne des liebenden Werbens des göttlichen Bräutigams, der nicht bereit ist, seine ungetreue Braut Israel dem Verderben preiszugeben: «Darum will ich selbst sie verlocken. Ich will sie in die Wüste hinausführen und sie umwerben. Dann gebe ich ihr dort ihre Weinberge wieder, und das Achor-Tal mache ich für sie zum Tor der Hoffnung. Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen wie in den Tagen ihrer Jugend, wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog» (Hos 2,16f).<sup>51</sup> Nur auf diese Weise, nur als um unsere Zustimmung werbende, unseren Starrsinn lockende und – wenn es denn sein muss – unendlich lange wartende Geduld ist eine Liebesmacht Gottes denkbar, die Allerlösung und Allversöhnung zu schaffen weiß, ohne an der geschöpflichen Freiheit vorbei zu gehen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrages vor der Konferenz der Katholischen Seelsorge bei den Justizvollzugsanstalten in der Bundesrepublik Deutschland (Bundestagung der katholischen Gefängnisseelsorgerinnen und -seelsorger) in Schmochtitz, Bautzen am 09. Oktober 2002.

<sup>2</sup> Vgl. O. FUCHS, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, 263: «Wer gar keine Semantik bezüglich des Mysteriums [...] mehr sucht, zerstört die Suche als solche und kategorisiert Gott als ein feststehendes Nichts [...]. Wer Gott zum totalen Geheimnis macht, macht ihn endgültig zur total menschenverfügbaren Kategorie.» In: ThQ 179 (1999) 260–288.

<sup>3</sup> Hier wäre der Ort, die Aussagen des Vierten Laterankonzils über das Analogieprinzip auch im Rahmen einer eschatologischen Hermeneutik fruchtbar zu machen. Denn die ontologische Feststellung einer je größeren Unähnlichkeit des Geschöpfes zum Schöpfer (vgl. DH 806) bedingt natürlich auch eine je größere Unähnlichkeit in eschatologischen Aussagen des Geschöpfes über die nahe gekommene Zukunft seines Schöpfers und dessen Reich. Aus der ontologischen folgt also eine semantische bzw. hermeneutische Differenz. Vgl. O. FUCHS, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt?, 12. In: R. SCORALICK (Hrsg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Stuttgart 2000, 11–32.

<sup>4</sup> Vgl. J.-H. TÜCK, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, 372. In: ThGl 89 (1999) 364–381 sowie ders., Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Paderborn 2001, 254. Ebenso H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, 89. In: E. CHRISTEN, W. KIRSCHSLÄGER (Hrsg.), Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext. Freiburg/Schweiz 2000, 71–107.

<sup>5</sup> J.C. JANOWSKI, Eschatologischer Dualismus? Erwägungen zum «doppelten Ausgang» des Jüngsten Gerichts. In: JBTh 9 (1994) 175–218. Vgl. auch dies., Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie. Neukirchen-Vluyn 2000.

<sup>6</sup> W. BREUNING, Apokatastasis. In: LThK 1 (31993) 821–824, hier 821. Zum Folgenden vgl. W. BREUNING, Zur Lehre von der Apokatastasis. In: IKaZ 10 (1981) 19–31.

<sup>7</sup> Die kontrovers diskutierte Frage, ob Origenes tatsächlich die Apokatastasis als eine theoretische Gewissheit beanspruchende Lehre vertritt, ob Origenes also gewissermaßen der erste Origenist ist, bleibt davon unberührt. Zur Eschatologie des Origenes vgl. B. DALEY, Patristische Eschatologie.

In: Handbuch der Dogmengeschichte Band 4, Faszikel 7a (Eschatologie in der Schrift und Patristik). Freiburg 1986, 84–248, hier 122–134.

<sup>8</sup> Origenes, Von den Prinzipien III, 5,7. In: H. GÖRGEMANNS, H. KARPP (Hrsg.), Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt <sup>3</sup>1992, 639. Zitat auch bei W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 21.

<sup>9</sup> So im Anschluss an H.J. Weber und J. Ratzinger J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 5), 195.

<sup>10</sup> DH 411. Die Aussagen gehen zurück auf ein Edikt des Kaisers Justinian an den Patriarch Menas von Konstantinopel und werden dann auf der Synode von Konstantinopel 543 als kirchliche Lehre angenommen und proklamiert.

<sup>11</sup> Zum historischen Abriss vgl. W. BREUNING, Lehre (Anm. 6), 25–31.

<sup>12</sup> J.C. JANOWSKI, Dualismus (Anm. 7), 183 sowie dies., Allerlösung (Anm. 5), 5 u.ö. In inhaltlicher Diskussion dort 578ff.

<sup>13</sup> H. VERWEYEN, Hölle – ewig?, 7. In: E. LADE (Hrsg.), Christliches ABC. Heute und Morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung. Band 4. Bad Homburg 1987, 5–15. Wortgleich bereits zuvor in H. VERWEYEN, Christologische Brennpunkte. Essen <sup>2</sup>1985, 120. H. HOPING und J.H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 90 schließen sich dieser These an.

<sup>14</sup> Vgl. z.B. J.B. MEYZ, Theodizee-empfindliche Gottesrede. In: ders. (Hrsg.), «Landschaft aus Schreien». Zur Dramatik der Theodizeefrage. Mainz 1995, 81–102, bes. 82.

<sup>15</sup> K. VON KELLENBACH, B. KRONDORFER, N. RECK (Hrsg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah. Darmstadt 2001. Vgl. hierzu die Besprechung von H. MEESMANN, Von Gott reden im Land der Täter. Wie kann man nach Auschwitz noch Christ sein? Die dritte Generation der Theologen stellt sich bohrenden Fragen. In: Publik Forum Nr. 12 vom 28.06.2002, 32–35.

<sup>16</sup> Literaturbelege bei J.H. TÜCK, Versöhnung (Anm. 4), 373.

<sup>17</sup> Zum Folgenden vgl. M. STRIET, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: H. WAGNER (Hrsg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem. Freiburg 1998, 48–89, hier 58f.

<sup>18</sup> F.M. DOSTOJEWSKIJ, Die Brüder Karamasow, München <sup>13</sup>1995, 331.

<sup>19</sup> M. STRIET (Anm. 17), 58.

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. ebd., 66–71. Dort auch vielfache weiterführende Literaturverweise auf H. Krings, T. Pröpper und H.M. Baumgartner.

<sup>21</sup> So D. ANSORGE in seinem bemerkenswerten Aufsatz: Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung. In: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 41.

<sup>22</sup> M. STRIET (Anm. 17), 69.

<sup>23</sup> Ebd., 71. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch D. ANSORGE (Anm. 21), 39–41. Unter Rekurs auf die Deutung des sittlichen Imperatives durch J.G. Fichte sieht Ansoerge die Grundlage ethischen Handelns in einem Verhältnis der freien Anerkennung zweier Subjekte gegeben. Das sittliche Individuum erkennt die ihm begegnende Person als freies und autonomes Subjekt an und bestimmt sich selbst dazu, sich von dieser fremden Freiheit in Anspruch nehmen zu lassen. Solchermaßen liegt auch für Ansoerge der konkrete Vollzug von Freiheit in der Anerkennung anderer Freiheit und «Schuld» dann in der Verweigerung dieser Anerkennung.

<sup>24</sup> Dem widerspricht auch die freiheitsanalytische Bestimmung von Schuld als der Verweigerung der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit nicht. Denn Anerkennung anderer Freiheit kann auch bedeuten, den sich abkapselnden Täter in seiner Schuld zu belassen und so dessen eigene Freiheitsentscheidung zu akzeptieren.

<sup>25</sup> M. STRIET (Anm. 17), 74.

<sup>26</sup> Ebd., 69.

<sup>27</sup> F.M. DOSTOJEWSKIJ (Anm. 18), 332.

<sup>28</sup> A. Vögtle, L. Oberlinner und P. Fiedler vertreten die Position, dass eine heilsmittlerische und sühnetheologische Deutung seines Todes durch Jesus selbst im Widerspruch zu seiner Botschaft vom nahenden Reich Gottes und der damit verbundenen bedingungslosen, gnädigen Zuwendung Gottes stünde. Vgl. hierzu den instruktiven Artikel von G. HÄFNER, Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht, 151–159. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Hrsg.), Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und li-

turgiewissenschaftliche Perspektiven (Tagungsbericht der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) Freiburg 2002, 139-190. Allerdings steht eine Reihe namhafter Systematiker und Exegeten dieser Auffassung skeptisch gegenüber (so u.a. H. Merklein, H. Schürmann, R. Pesch, J. Gnilk und P. Stuhlmacher). Vgl. im selben Tagungsband diese Skepsis teilend H. HOPING, Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens, 81-101, hier 87f.

<sup>29</sup> Zur Anselm-Interpretation vgl. H. VERWEYEN, Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury. In: IKAz 14 (1985) 52ff; G. GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterburys. Würzburg 1989. Kurze Darstellungen finden sich bei L. ULLRICH, Satisfaktionstheorie. In: W. BEINERT (Hrsg.), Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg <sup>3</sup>1991, 452-455; W. KASPER, Jesus der Christus. Mainz <sup>12</sup>1998, 260-263; P. HÜNERMANN, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Münster 1994, 197-203.

<sup>30</sup> F. NIETZSCHE, Der Antichrist, Nr. 41 (Werke Bd. 2, hrsg. von K. SCHLECHTA). Darmstadt 1997, 1023. Vgl. H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 74.76. Dort auch die Belege bei F. Nietzsche.

<sup>31</sup> I. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 94f. Mit einer Einleitung von H. Noack, hrsg. von K. VORLÄNDER. Hamburg <sup>8</sup>1978, hier S. 77.

<sup>32</sup> Vgl. H. SCHMID, Kontexte heutigen Sprechens vom Tod Jesu, 17f. In: G. HÄFNER, H. SCHMID (Anm. 28), 9-22.

<sup>33</sup> Einen guten Überblick bietet H. HOPING, Stellvertretung. Zum Gebrauch einer theologischen Kategorie. In: ZKTh 118 (1996) 345-360, hier 346f.

<sup>34</sup> Vgl. H. HOPING, Stellvertretung (Anm. 33), 356 sowie H. HOPING, J.-H. TÜCK, «Für uns gestorben» (Anm. 4), 82f.

<sup>35</sup> H.U. v. BALTHASAR, Über Stellvertretung, 408. In: ders., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln 1974, 401-409.

<sup>36</sup> Ders., Theodramatik IV. Das Endspiel. Einsiedeln 1983, 284. Eingeschlossenes Zitat ebenfalls von ders., Eschatologie im Umriss, 443f. In: ders., Pneuma und Institution (Anm. 35), 410-455.

<sup>37</sup> Vgl. die identische Bestimmung von Stellvertretung durch T. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München <sup>3</sup>1991, 67.

<sup>38</sup> Fragen, die v.a. Johann Reikerstorfer an das Versöhnungskonzept Tücks stellt. Vgl. J. REIKERSTORFER, Über die «Klage» in der Christologie, bes. 269f. 282f. In: JBTh 16 (2001) 269-287. Die Tatsache, dass sich J.-H. TÜCK, Christologie (Anm. 6), 221f diese Fragen ausdrücklich selbst stellt und sie es letztlich sind, die ihn dazu bewegen, seine Thesen zu einer Aussöhnung von Opfern und Tätern gerade im Gericht zu lokalisieren, sieht Reikerstorfer zwar auch; sie vermag ihn aber nicht zu überzeugen. Vgl. seine Besprechung von Tücks Arbeit in: ThRv 96 (2000) 54.

<sup>39</sup> Die nähere Entfaltung dieses Gedankens erfolgt im Folgenden in enger Anlehnung an Überlegungen Jan-Heiner Tücks. J.-H. TÜCK, Christologie (Anm. 4), 250-262. 300-302, sowie ders., Versöhnung (Anm. 4), 374-381.

<sup>40</sup> T. PRÖPPER, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee, 274. In: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg 2001, 266-275.

<sup>41</sup> J.-H. TÜCK, Christologie (Anm. 4), 254. Wortgleich ders., Versöhnung (Anm. 4), 375.

<sup>42</sup> Alle Zitate von ders., Versöhnung (Anm. 6), 380. Fast wortgleich in: ders., Christologie (Anm. 4), 261. Hier spricht Tück vom Täter nicht als Nächstem, sondern stärker noch als Bruder.

<sup>43</sup> Ebd., 250.

<sup>44</sup> Vgl. S.K. PINNOCK, Die Theologie der zweiten Generation nach Auschwitz. Eine kritische Analyse, 107. In: K.v. KELLENBACH u.a. (Anm. 15), 95-109.

<sup>45</sup> O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 28. Der Gedanke, das Gerichtsszenario als dialogisches Begegnungsgeschehen zu fassen, stammt ursprünglich von Balthasar. Fuchs greift ihn auf und versucht ihn in seinen verschiedenen Beiträgen fruchtbar zu machen für eine erneuerte Pastoral.

<sup>46</sup> Den Umschlag von Theodizee in Anthropodizee formuliert m.W. zum ersten Mal in dieser Form T. PRÖPPER, Erlösungsglaube (Anm. 37), 179: «Vor ihm aber werden *wir* die Gefragten: ob wir, jenseits der Alternative von unmündiger Abhängigkeit und revoltierender Empörung, unsere Freiheit und ihren Preis übernehmen und in Gottes Tun einstimmen wollen.»



<sup>47</sup> Vgl. zum Gedanken des Doppelgerichtes aus Theodizee und Anthropodizee O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 21ff sowie ders., Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, 351–357. In: JBTh 16 (2001) 347–379. 351f in Auseinandersetzung mit obiger Aussage Präppers, 357 das von mir angeführte Zitat.

<sup>48</sup> Vgl. O. FUCHS, Rechenschaft (Anm. 3), 14.

<sup>49</sup> M. STRIET (Anm. 17), 76.80.

<sup>50</sup> Erinnert sei an das grandiose Wort Simone Weils: «Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsre Liebe bittet.» In: S. WEIL, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. München 1990, 209.

<sup>51</sup> Auch H. VERWEYEN, Hölle (Anm. 13), 12, führt Hos 2,16f an, um Gottes allumfassende Liebe angesichts sich verweigernder menschlicher Freiheit zu illustrieren. An anderer Stelle entwickelt Verweyen einen Begriff von Gottes Wesen als «vorbehaltloses Wartenkönnen». Vgl. H. VERWEYEN, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten. Regensburg 1997, 50.

## *das buch zum thema*

---

HOLGER ZABOROWSKI · FREIBURG

### DAS GESETZ DES MITLEIDS

*Fjodor Dostojewskis «Idiot» und die Frage nach dem Leiden Gottes*

«Das Mitleid ist ja doch das wichtigste und vielleicht  
das einzige Gesetz des Seins der ganzen Menschheit.»<sup>1</sup>

Es gibt Fragen, die immer wieder neu gestellt werden, ohne dass sich je eine für alle Zeiten und für alle Menschen befriedigende Antwort gäbe. In gewisser Weise ist die Geschichte der Philosophie gerade dies: ein je neues Fragen einiger weniger, den Menschen aber zutiefst betreffender Grundfragen. Jede Epoche, sogar jede Generation muss sich erneut denjenigen Fragen stellen, die den Menschen allererst menschlich machen, den großen Fragen nach dem Woher und dem Wohin, nach Gott, dem Ich und der Welt. Jede Epoche wird an die großen Versuche der Vergangenheit anknüpfen können und sich auf die Antworten, auf die Versuche einer Antwort beziehen, die bereits gegeben wurden. Denn die Antworten auf die großen, auf die letzten Fragen sind selten ganz neu. Sie bewegen sich in einem Zwischenbereich zwischen Vergangenheit und Gegenwart – und dies in einem unaufhebbaren Bezug auf die Zukunft: Knüpfen wir auf der einen Seite mit ihnen an unsere Geschichte an, können wir dies auf der anderen Seite nur dann, wenn wir selbst als wir selbst diese Fragen stellen und zu beantworten suchen: Es gibt Fragen, die jeder Mensch selbst stellen muss und die jeder Mensch auch selbst für sich selbst beantworten muss.

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.

Diese Fragen kann man nicht von anderen für sich beantworten lassen. Denn jede Antwort auf diese Fragen verlangt, um im vollen Sinne Antwort zu sein, eine bestimmte Weise, sich zu sich selbst und zur Wirklichkeit im Ganzen zu verhalten. Sie ist, mit anderen Worten, unmittelbar praktisch oder vielmehr vor der Scheidung von Theorie und Praxis in ihrem neuzeitlichen Sinne anzusiedeln.

Damit rückt, zur Beantwortung dieser Fragen, das konkrete Leben des Menschen in den Mittelpunkt des Denkens – und damit eigentlich etwas Unmögliches: Denn entzieht sich dieses nicht gerade dem denkerischen Zugriff? Wie kann man denn überhaupt über die Innerlichkeit einer letzten Entscheidung, über eine unmittelbar auch praktische Antwort sprechen? Die Theologie und die Philosophie geraten hier sehr schnell an Grenzen – an Grenzen, gegen die sie immer wieder zu denken versuchen: Die Grenze der unvertretbaren Existenz des einzelnen Menschen.

Die Fragen jedoch bleiben. Die Not, Antworten zu finden, auch. Und auch die Not, bestimmte Antworten immer wieder in Frage zu stellen, Antworten, die leer geworden sind: durch ein Fragen und Antworten, das mehr ist als intellektuelle Spielerei, sondern zumeist sogar bitterer Ernst – der Ernst, das je neue Fragen auszuhalten, ohne sich mit vorschnellen Antworten zu frieden zu geben, der Ernst, Antworten sich selbst neu anzueignen, da sie nur so, in einer je neuen Aneignung, auch zu eigenen Antworten werden, und der Ernst, sich der eigenen Verantwortung bewusst zu werden, Antworten wirklich werden zu lassen, sie zu leben. Angesichts der Fragen, von denen hier die Rede ist, zeigen sich nicht nur sehr schnell – neben ihren großartigen Möglichkeiten – die Grenzen des philosophischen und theologischen Denkens, sondern auch die Möglichkeiten – neben ihren Grenzen – der Kunst, der Musik und der Literatur. Zunächst scheint es der Kunst, der Musik und der Literatur an dem Ernst zu mangeln, den die theologische oder philosophische Rede für sich beansprucht. Ihnen fehlen die Schärfe des Gedankens, der Anspruch auf Eindeutigkeit und intersubjektive Gültigkeit der Argumente oder Methoden der Korrektur, der Kritik, der Auseinandersetzung. Doch handelt es sich nur um den höchst subjektiven Ausdruck der Innerlichkeit eines Künstlers, Komponisten oder Schriftstellers? Oder zeigt sich nicht ein anderer, ein tiefer reichender Anspruch, der dem Ernst des menschlichen Lebens nicht nur anders, sondern sogar besser entspricht als theologische und philosophische Diskurse? Was aber bleibt, so wissen wir von Hölderlin, stiften die Dichter. Warum stiften sie das Bleibende? Und inwiefern stiften sie es?

Der Künstler, der Komponist, der Schriftsteller: ihnen ist die Aufgabe gegeben, aus einer anderen, einer unmittelbar schöpferischen Perspektive Wirklichkeit zu erfassen oder sich von Wirklichkeit angehen zu lassen. Ihr Schaffen ist aber zunächst nicht von Fragen bestimmt, auf die eine Antwort



gesucht würde, sondern vor allem von einer – immer perspektivischen, immer endlichen – Beschreibung der Wirklichkeit, wie sie sich ihnen gibt, einem selbst neue Wirklichkeiten schaffenden Beschreiben, in dem es auch um die Fragen und Antworten des menschlichen Lebens geht, die in der Theologie und Philosophie explizit erörtert werden – hier aber nicht explizit, eigentlich noch nicht einmal implizit, sondern – in weit größerer Abständigkeit noch – in Form einer indirekten Anzeige.

Einer der großen Beschreiber des menschlichen Lebens in seinen Höhen und vielmehr noch in seinen Tiefen ist Fjodor Dostojewski. Dostojewski ist kein Theoretiker. Bei ihm finden sich keine lehrbuchartigen, keine argumentativ entfalteten Antworten auf die Fragen des Lebens. Er beschreibt, und was und wie er beschreibt, eröffnet einen Blick in die Tiefen der menschlichen Seele, der nur von wenigen anderen vorher und danach erreicht wurde. Selbst Friedrich Nietzsche konnte angesichts dessen nur seine Bewunderung für Dostojewski ausdrücken: So sagte er über Dostojewski, er schätze «ihn [...] als das wertvollste psychologische Material, das ich kenne – ich bin ihm auf eine merkwürdige Weise dankbar, wie sehr er auch immer meinen untersten Instinkten zuwider geht. Ungefähr mein Verhältnis zu Pascal, den ich beinahe liebe, weil er mich unendlich belehrt hat; der einzige *logische Christ*.»<sup>2</sup>

Der einzige logische Christ oder sogar, wie andere annahmen, ein Heiliger? «Julien Green», so hat Albert Camus in seinen Reisetagebüchern notiert, «fragt sich (Tagebuch), ob ein Heiliger denkbar ist, der einen Roman schreibt. Natürlich nicht, denn es gibt keinen Roman ohne Revolte. Oder aber man müsste sich einen Roman denken, der die irdische Welt und den Menschen in Anklagezustand versetzt – einen Roman absolut ohne Liebe. Unmöglich.»<sup>3</sup> Hat Camus Recht? Stimmen die Alternativen? Oder müsste der Heilige, der einen Roman schreibt, nicht gerade die irdische Welt und den Menschen in einen Anklagezustand versetzen und gleichzeitig einen Roman voll von Liebe schreiben – statt absolut ohne Liebe? Und ist nicht gerade dies das, was für Dostojewski Romane charakteristisch ist – eine Revolte ganz anderer, viel fundamentalerer Art?

Wenn man allerdings die Romane Dostojewskis liest, so fällt dem Leser sehr schnell auf: Um Gott, Religion oder Glauben geht es zunächst einmal – auf einen ersten, verhaltenen Blick – kaum. Aber dies besagt sehr wenig: Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Werk Dostojewskis zeigt sich sehr deutlich, dass es zumindest zwei verschiedene Arten religiöser Dichter gibt: Die einen, die gerne und oft das Wort religiös im Munde führen (und die – mit Verlaub – literarisch und religiös oft im schlechtesten Sinne erbaulich sind), und die anderen, die dieses Wort selten nur im Munde führen und es, wenn überhaupt, mit jener scheuen Vorsicht und Achtung aussprechen, die nur den besonderen, den an tiefe Geheimnisse rührenden

Worten einer jeden Sprache zukommt. Herbert Meier hat einmal seinen poetologischen Glauben – und den poetologischen Glauben vieler anderer Schriftsteller – in folgender, über sich in der schützenden Distanz der dritten Person redender Weise ausgedrückt: «Was der Gedichteschreiber an jenem Abend der Gesellschaft nicht verriet, war sein poetologischer Glaube. Bei allem, was er schrieb, empfand ich, dass für ihn Sprache etwas Gestisches, rhythmisch Gestalthaftes, Inkarnatorisches ist. Doch fällt es auch mir nicht leicht in diesem Augenblick, die tieferen Beweggründe seines Schreibens zu sehen. Ich erinnere mich, dass er mich einmal auf eine Maxime Goethes hinwies, die in dessen Nachlass zu finden sei: «Die Kunst ruht auf einer Art religiösem Sinn, auf einem tiefen unerschütterlichen Ernst.» [...] In einem andern Sinn aber wirke auf ihn, meinte unser Gedichteschreiber, die Maxime aktuell, wobei er das Wort Kunst in einem weiteren Bereich sehe. [...] Nun, ich finde, das alles hätte er auch der Gesellschaft an jenem Abend sagen können. Nein, fand er, ein Wort wie «religiös» mache alle geheimnisvollen Katzen und Sphinxen grau, und also spreche man am Besten dieses Allerweltswort nicht aus. Nun gut, sagte ich, wie du meinst. Das aber reizte ihn offenbar, sich mir doch näher zu erklären. Er sagte: «Was mich eines Tages erschüttert hat ...» Daraufhin schwieg er einen kurzen Augenblick. Und ich wiederholte für ihn: «Was dich eines Tages erschüttert hat, war ...» Da kam er heraus mit der Sprache und sagte: «Was mich erschüttert hat, nun ja. Es gibt offenbar einen Gott, der zu uns spricht. Der das Wort ist.» «Und?» fragte ich ihn. «Eben,» sagte er und ließ mich stehen.»<sup>4</sup>

«[...] und ließ mich stehen.» – Hier haben wir gewissermaßen einen Schlüssel auch für Dostojewskis dichterisches Schaffen – und vor allem auch für die religiöse Dimension seines Schaffens. Denn Dostojewski ist ein religiöser Dichter gerade insofern, als er über den Menschen redet oder, um es noch präziser zu fassen, als er den Menschen mit all seinen Facetten und in seiner Abgründigkeit auslotet, beschreibt, zur Erscheinung kommen lässt. Man wird kaum die Seele des Menschen in einer Tiefe ausloten können, wie Dostojewski es tat, ohne die Geheimnisse des Religiösen – und vielleicht können wir hier noch weiter gehen: ohne die Geheimnisse des Inkarnatorischen, der Inkarnation – auch nur annähernd zu berühren. Wozu aber all diese Vorüberlegungen? Lenken sie und nicht von dem direkten Zugang zum Werk ab? Das mag der Fall sein. Doch lenken sie uns nur dann ab, wenn wir schon wissen, wo und wie wir einen Zugang gewinnen können. Das aber ist bei weitem nicht fraglos gegeben. Im Gegenteil. Und überdies: Sind allzu direkte Zugänge nicht oft irreführend? Legen sie nicht nahe, was es gar nicht gibt, nämlich die Illusion von problemloser Unmittelbarkeit und komfortabler Direktheit, wo der mittelbare Gang eines Umwegs und die indirekte, die vorsichtige Annäherung durch oft verstellte Hintereingänge und enge Hintertreppen wesentlich ratsamer wäre. Und

weiter: Welche Zumutung, welche Anmaßung besteht darin, überhaupt aus der Haltung der Reflexion und literaturwissenschaftlichen Interpretation über Literatur schreiben zu wollen? Kann man erst die Grenzen des philosophischen und theologischen Diskurses angesichts der letzten Fragen und Antworten erörtern und die – *Deo gratias* – anders gelagerten Grenzen und Möglichkeiten der Kunst, Musik und Literatur ins Spiel bringen, um dann, in einer Geste schlussendlichen Triumphs, das schöpferische Zeugnis wieder theoretisch und diskursiv heimzuholen? Wohl kaum. Deshalb kann jede Interpretation immer nur selbst Anleitung zur Lektüre sein, ein Hinweis, eine Anzeige, die Blicke lenkt und Zugänge schafft. Was daher wie eine Vorüberlegung ausschaut, ist gewissermaßen schon das Zentrum, die einzig mögliche Mitte eines weisenden Weges zur eigenen Erfahrung: eine Hermeneutik des Stehenlassens.

Weisen wir aber vielleicht noch etwas weiter – denn das scheint durchaus möglich – und versuchen wir, in aller Vorsicht, einen Zugang zu den Fragen, vielleicht zu einer der Grundfragen, um die es Dostojewski geht. Zu den Fragen, angesichts derer das philosophische und theologische Denken immer wieder seine Grenzen erfährt, gehört die Frage nach dem Leid: Wenn denn Gott die Welt erschaffen hat, wenn er denn ein persönlicher, ein dem Menschen zugewandter Gott ist: Wieso und woher dann das Leiden des Menschen? Wer sich daran macht, eine Antwort auf dieser Frage zu geben, bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen Trost und Vertröstung. Und allein schon die Frage «Woher das Böse?» zu stellen, führt in eine Gefahr. Berühren wir hier nicht eine der Grundfragen, die im menschlichen Leben immer wieder aufbrechen, die uns aber auch in einen gefährlichen, einen zutiefst abgründigen Bereich bringen? Leidet Gott unter dem Bösen? Muss er nicht sogar selbst leiden, wenn er denn das Leiden des Menschen nicht verhindern kann? Was aber heißt das: dass er leidet, dass er mit dem Menschen leidet? Sind wir hier nicht in der Gefahr, das Problem durch einen praktischen Atheismus zu lösen – denn wäre ein leidender Gott noch ein göttlicher Gott? Eine Antwort auf die Frage nach dem Leid ist Hans Holbeins Darstellung des vom Kreuz abgenommenen Christus. Auch hier kann der theoretische Diskurs den Leser letztlich immer nur stehen lassen: Bleib hier, Du, ganz allein als Du selbst, und sieh! Der theoretische Diskurs kann helfen, tiefer in das Bild einzudringen und seine indirekte Mitteilung zu erschließen. Er kann die Botschaft des Kreuzes zu erschließen helfen. Ob sie aber erschlossen wird, hängt vom Betrachter, nicht mehr von den Leistungen theoretischer Erläuterungen ab. Diese können Schlüssel anbieten; aufschließen muss sich jeder das Bild selbst. Aber was, wenn sich die Türen eines solchen Bildes gar nicht aufschließen lassen? Oder wenn es nicht ausreicht, einen Schlüssel zur Hand zu haben? Wenn sie sich selbst öffnen? Wenn Bilder im letzten sich nur selbst erschließen – in einer Auf-



merksamkeit des Betrachters, die jenseits des aktiven Ausgriffs auf Sinn und Bedeutung anzusiedeln ist und die der Gelassenheit des Wartens und Empfangenkönnens bedarf? Lassen wir diese Fragen hier offen. Gestellt müssen sie aber zumindest sein. Hat sich ein solches Bild aber erst einmal in seinen Dimensionen erschlossen, kann es selbst noch einmal zu einem Schlüssel werden – einem Hinweis, der den Blick lenkt und empfindsam für andere indirekte Mitteilungen macht, so etwa für diejenigen, die Dostojewski in seinem Roman *Der Idiot* zu machen versucht hat.

Denn Fürst Myschkin, der Idiot, erblickt eine Kopie dieses Bildes in der Wohnung von Parfjónn Rogóshin. Nur flüchtig schaut er dieses Bild an. Die Wirkung dieses Bildes bleibt aber nicht aus: «Er fühlte sich sehr bedrückt und wollte schneller dieses Haus verlassen.» Denn er hatte, so erfahren wir, dieses Bild schon einmal gesehen und habe es seitdem nicht vergessen können: «Dieses Bild liebe ich zu betrachten», sagte Rogóshin nach kurzem Schweigen [...]. «Dieses Bild!» rief der Fürst unter dem Eindruck eines plötzlichen Gedankens ganz erschrocken aus, «dieses Bild! Aber vor diesem Bilde kann ja manch einem jeder Glaube vergehen!»<sup>5</sup> Er *kann* vergehen – gewiss. Indirekte Mitteilungen sind meistens ambivalent, manchmal erfordern sie gar Ab- und Umweg. Aber das Geheimnis dieses Bildes liegt darin, dass der Glaube auch gestärkt werden kann. Denn darin lag ja gerade die Möglichkeit eines solchen Bildes: Nicht in der nihilistischen Verherrlichung des Leidens oder im kühnen Aufruf zum Atheismus, sondern in der Darstellung eines Leidens, das auf Erlösung hingeordnet bleibt und dessen Sinn somit in der Erlösung liegt, eines Todes, in dem deutlich wird, dass Gott dem Leiden der Menschen gegenüber nicht gleichgültig ist, dass er mit-leidet, dass er aber auch selbst nicht nur und im Kerne seines Wesens leidend ist. Wäre das der Fall, wäre die Darstellung des vom Kreuze abgenommenen Christus vielleicht das traurigste Sujet der Kunstgeschichte: Nichts ist mehr vollbracht, alles ist nur noch vorbei. Dieses Bild steht aber – in all der trostlosen Schonungslosigkeit der Darstellung<sup>6</sup> – letztlich in einer von Hoffnung bestimmten Spannung, von der das Kreuz nur den einen Pol darstellt, es ist ein Bild des Übergangs, der Transformation, des Vollbringens, nicht zu verstehen, ohne das Geheimnis eines dreifaltigen Gottes und somit die Ereignisse der kommenden, der folgenden Tage.

Und dies, diese Darstellung eines Geheimnisses, das letztlich nicht in den Diskurs eingeholt werden kann und auf das nur scheu verwiesen werden kann, findet sich auch bei Dostojewski selbst. Denn in Holbeins Bild spiegelt sich – auch – das menschliche Leiden und Mitleiden des Fürsten Myschkin wider, das selbst wieder eine indirekte Mitteilung darstellt: verweisend auf ein Leid und Mitleid ganz anderer Art, aber nur so, in diesen zarten, mehrfach gebrochenen und aufeinander verweisenden indirekten Mitteilungen der Gefahr ledig, zynisch zu werden. Denn dies, der Zynismus, ist die Ge-

fahr des allzu Direkten und des Eindeutigen. Das Leben des Menschen ist keine mathematische Aufgabe, die sich lösen ließe. Es ist, vielmehr, selbst ein Kunstwerk, Schönheit eine seiner Grundkategorien: endlich und doch unendlich, immer wieder schuldig und doch rein, tragisch und zugleich komisch. Wie diese unauflösbaren, aber so wunderbaren schönen Vieldeutigkeiten fassen, wenn nicht in einer Weise, deren letzte Pointe im Stehenlassen liegt?

Auch dies ist nur vermeintlich eine wenig zum Thema beitragende *detour*. Denn sie führt uns zu der Frage, wer denn eigentlich dieser Fürst Myschkin, der Titelheld des Dostojewskischen Romans, sei. Myschkin scheint als Figur merkwürdig im Schatten der anderen Figuren und der Ereignisse um ihn herum zu stehen. Er reagiert eher, als dass er agiert. Man muss sich um ihn kümmern und sorgen, angesichts seiner manchmal verwundert und erstaunt die Nase rümpfen, seltener entsetzt sich abwenden, ihn lieb gewinnen ob seines Charakters: Ein Idiot ist er, so legt der Titel des Romans nahe, ein Epileptiker, so erfahren wir weiter, der letzte seines Geschlechts, ein ganzer Philosoph und vielleicht ein Dummkopf. Er ist ein besonderer Mensch: ein Heiliger, ein naives Kind, mitunter sogar komisch, ein kostbares Geschöpf und eine gottgesandte Gabe, ein Künstler und Kalligraph. Er ist ein Ausnahmemensch. Über ihn wird nur in den höchsten Tönen gesprochen, der Superlativ gebührt seinem Wesen: er ist der ehrlichste und wahrheitsliebendste Mensch, er hat unbegrenztes Vertrauen, verfügt über eine edle Schlichtheit, ist ein treuherziger Mensch, ist ein eifriger Christ, ist ein sehr lieber Mensch, vielleicht sogar ein großer Schlaukopf und nichts weniger als ein Idiot.

Was aber geschieht mit ihm? Was macht den Fürsten Myschkin aus? Dostojewski beginnt seinen Roman damit, ausführlich zu schildern, wie Fürst Myschkin aus der Schweiz zurück nach St. Petersburg kommt. Am Ende, nach einer langen, verwickelten Geschichte, kehrt er zurück in die Schweiz. Die Rückkehr nach Russland scheint nur eine Episode in seinem Leben gewesen zu sein, mehr nicht, ein kurzes Zwischenspiel im traurigen Leben einer kranken Existenz, die kaum fähig ist, ein normales Leben zu führen, und die bis zu ihrem Tod der Hilfe und Unterstützung anderer bedarf. Mangel an Normalität – das ist es, was Myschkins Bekannte – von Freunden zu reden wäre schon zuviel – immer wieder an ihm feststellen. Irgendwie passt er nicht in ihre Welt, er ordnet sich nicht ein, bleibt ein Fremder, der wieder geht, so wie er gekommen war: leise, unauffällig, das Leben geht weiter, wie vorher. Haben wir damit aber die Figur des Fürsten Myschkin erfasst? Ist er nur der Stoff für spätere Anekdoten?

Wohl kaum. Denn Fürst Myschkin gehört zu jenen Ausnahmegestalten, die nicht einfach irgendwohin gehen und dann wieder gehen können. Nach seinem Kommen, mit ihm, dem seltsamen, dem unschuldigen und

doch so weisen Kinde und Heiligen, ist nichts mehr, wie es einmal war. Liegt es zu fern, hier von einer adventlichen Figur, einer Christusfigur zu sprechen? Selbst von den anderen Charakteren, geschweige denn von Dostojewski als dem Erzähler des Geschehens, wird Myschkin immer wieder mit Christus in Verbindung gebracht – sei es indirekt durch die Art und Weise, wie er charakterisiert und beschrieben wird, sei es, obwohl seltener, auch direkt.<sup>7</sup> Und nach Myschkins Gehen wird es auch nicht mehr möglich sein, zur Normalität der Alltagssituation zurückzukehren – so sehr man sich auch oberflächlich den Anschein der zurückgewonnenen Normalität geben mag. Man mag sich großherzig an ihn beim nachmittäglichen Tee oder festlichen Dinner erinnern. Aber bleibt nicht eine Sehnsucht nach diesem «kostbaren Geschöpf»? So ist, was Dostojewski beschreibt, der Einbruch eines Geheimnisses in eine Welt, die einerseits alltäglich und langweilig ist, andererseits tragisch verstrickt ist – in Schuld, Verblendung, Hass, Intrigen und Neid. Der Ausnahmemensch bricht in eine Welt des gesellschaftlichen Umbruchs, der ersten, oft irritierenden Modernisierung und des Fraglichwerdens überlieferter Sicherheiten ein, er befindet sich plötzlich in einer Welt der großen und kleinen Verbrecher, der Säufer, der dem Tode geweihten Kranken, der Eitlen und Habsüchtigen, der Liberalen und der Atheisten, der gescheiterten Existenzen und hochmütigen Weltverbesserer und bezeugt, ohne viel davon zu reden, eine andere Welt: indirekt teilt er sie mit und geht weiter, lässt alle anderen einfach stehen, ohne dass er je etwas lehrte oder dozierte. Denn er ist der Ansicht: «Das Wesen des religiösen Gefühls ist durch keinerlei vernunftmäßige Überlegungen zu erfassen, wird von keinem Vergehen, keinem Verbrecher berührt und steht außerhalb aller Atheismen; es handelt sich da um etwas ganz Anderes, um etwas Andersartiges und wird in alle Ewigkeit anders sein [...]»<sup>8</sup> Viel mehr als Weisen kann er daher gar nicht, und mit ihm, dem weisen-weisenden Idioten, lässt Dostojewski seine Leser einfach stehen.

Jemanden stehen lassen – das bedeutet hier nicht, an jemandem einfach nur vorbeizugehen, es bedeutet, sich jemandem zuzuwenden, ihn aber nicht mitzunehmen. Wege trennen sich, so wie sie sich manchmal berühren. Und manchmal müssen sie sich trennen, damit jeder seinen eigenen Weg in der ihm eigenen Weise weitergehen kann. Was aber liegt näherhin in der seltsamen Faszination, die in der Berührung mit dem Fürsten Myschkin liegt? Hilft uns die Figur des Fürsten Myschkin, die Frage nach dem Leid Gottes zu beantworten?

Wohl kaum. Vom Leiden Gottes ist im *Idioten* keine direkte Rede. Aber – so sahen wir bereits – indirekt vom Leiden und vom Mitleid des Menschen. Denn wenn der Fürst über eine Eigenschaft verfügt, so über die, dass er, das erwachsene, das unschuldige Kind, mitleidet. Wenn wir sein Mitleid charakterisieren wollten, so könnten wir mit Emmanuel Levinas von einem



«unersättlichen Mitleid» sprechen. «In einer Szene aus *Schuld und Sühne*», so Levinas, «spricht Dostojewski im Hinblick auf Sonja Marmeladowa, die den Raskolnikow in seiner Verzweiflung beobachtet, von *unersättlichem Mitleid*. Er sagt nicht *unerschöpfliches Mitleid*. Als ob das Mitleid von Sonja für Raskolnikow ein Hunger wäre, den Raskolnikows Gegenwart über alle Sättigung hinaus ernährte und ins Unendliche steigerte.»<sup>9</sup> Wie ließe sich das Mitleid nicht nur Sonja Marmeladowas, sondern auch des Fürsten Myschkin besser charakterisieren als so: ein unersättliches Mitleid, das immer unerfüllt bleibt, Sehnsucht und Begehren nach mehr: «Das Begehrenswerte sättigt nicht das Begehren, sondern vertieft es, es nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger. Das Begehren gibt sich als Güte zu erkennen.»<sup>10</sup> Mitleid, das ins Unendliche gesteigert ist, ein Begehren, ein Hunger, der gar nicht gesättigt werden kann: Güte. Gerade wegen seines Mitleids ist Fürst Myschkin eine Figur der Transzendenz. Er lebt nicht nur sein eigenes Leben, er verweist über sich selbst hinaus: Ausnahme und Einbruch des ganz Anderen. Er ist eine Ikone des Unendlichen. Und so ist im *Idioten* nicht nur vom Leiden des Menschen die Rede, sondern – in mehrfacher Spiegelung – auch vom Leiden Christi und damit von einer, der christlichen Antwort, auf die Frage nach dem Leiden Gottes – ohne dass diese Fragen hier je explizit gestellt würden. Und hier, an dieser Stelle, können wir nur auf ihn verweisen – und weitergehen und stehen lassen: «*Tolle, lege.*»

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, übersetzt von E.K. Rahsin, München 1999, S. 355.

<sup>2</sup> Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Band III, herausgegeben von Karl Schlechta, Darmstadt 1997, S. 1334-1335, 1335.

<sup>3</sup> Albert Camus, Reisetagebücher, herausgegeben und mit einer Einführung von Roger Quilliot, deutsch von Guido G. Meister, Reinbek bei Hamburg 1997, 42.

<sup>4</sup> Herbert Meier, An einem Sommerabend, in: ders., Gesammelte Gedichte, Mit einem Essay von Alois M. Haas, Freiburg 2003, 137-143, 142f.

<sup>5</sup> Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 335f.

<sup>6</sup> Hierzu vgl. auch Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, S. 625ff.

<sup>7</sup> Für eine solche direkte Verbindung siehe Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 696.

<sup>8</sup> Fjodor M. Dostojewski, *Der Idiot*, 340.

<sup>9</sup> Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen, in: ders., Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg und München 1992, 209-235, 220.

<sup>10</sup> Ebd.

## *perspektiven*

---

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

### KIRCHLICHES LEHRAMT UND EXEGESE

*Reflexionen aus Anlaß des 100-jährigen Bestehens  
der Päpstlichen Bibelkommission*

Das Thema meines Beitrags habe ich nicht nur gewählt, weil es objektiv zu den Fragen gehört, die sich in dem Rückblick auf 100 Jahre Bibelkommission sachlich ergeben, es gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie: Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist mein eigener theologischer Weg von dem Spannungsfeld mitbestimmt, das mit der Formulierung des Themas umschrieben ist.

In dem Dekret der Konsistorialkongregation vom 29. Juni 1912 *«De quibusdam commentariis non admittendis»*<sup>1</sup> finden sich zwei Namen, die sich mit meinem Lebenskreis berühren. Da wird zunächst die Einleitung in das Alte Testament des Freisinger Professors Karl Holzhey verurteilt, der zwar schon tot war, als ich im Januar 1946 das Theologiestudium auf dem Freisinger Domberg begann, von dem aber noch immer allerlei Geschichten kreisten. Er muß wohl ein eher hochmütiger und etwas düsterer Mann gewesen sein. Näher steht mir der zweite Name dieses Dekrets: Fritz Tillmann, der als Herausgeber eines als unzulässig charakterisierten Kommentars zum Neuen Testament genannt wird. In diesem Kommentar hatte Tillmanns Freund Friedrich Wilhelm Maier, damals Privatdozent in Straßburg, die Kommentierung der Synoptiker übernommen. Das Dekret der Konsistorialkongregation verfügte, daß diese Kommentare expungenda omnino esse ab institutione clericorum. Der Kommentar, von dem ich als Student ein verirrtes Exemplar im heimatlichen Studienseminar zu Traunstein gefunden habe, mußte abgebrochen und aus dem Handel gezogen werden, weil Maier darin für die synoptische Frage die heute fast

*JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.*

allgemein angenommene sogenannte 2-Quellentheorie vertreten hatte. Zugleich war damit die wissenschaftliche Laufbahn von Tillmann wie von Maier fürs erste beendet. Beiden wurde freilich freigestellt, in eine andere theologische Disziplin umzuwechseln. Tillmann machte von dieser Möglichkeit Gebrauch und wurde zum führenden deutschen Moraltheologen, der zusammen mit Th. Steinbüchel und Th. Müncker ein bahnbrechendes Handbuch der Moraltheologie herausgab, das diese wichtige Disziplin unter dem Grundgedanken der Nachfolge Christi neu bedachte und darstellte. Maier wollte von der Möglichkeit des Wechsels der Disziplin keinen Gebrauch machen; er war mit Leib und Seele der Arbeit am Neuen Testament verschrieben. So wurde er Militärpfarrer und hat als solcher den ersten Weltkrieg mitgemacht; hernach arbeitete er als Gefängnisseelsorger, bis er 1924 mit dem Nihil obstat des Breslauer Erzbischofs Kardinal Bertram in einem nun entspannteren Klima als Professor für Neues Testament an die dortige Theologische Fakultät berufen wurde. 1945 kam er mit anderen Kollegen der nun aufgehobenen Fakultät nach München und wurde so auch mein Lehrer.

Die Wunde von 1912 hat sich bei ihm nie ganz geschlossen, obgleich er jetzt praktisch ungehindert sein Fach dozieren konnte und von der Begeisterung seiner Studenten getragen war, denen er seine Leidenschaft für das Neue Testament und dessen rechtes Verstehen mitzuteilen vermochte. Ab und zu flossen Erinnerungen an das Damalige in seine Vorlesung ein. Mir hat sich vor allem ein Ausspruch eingeprägt, den er etwa im Jahr 1948 oder 1949 getan haben mag. Damals sagte er, er könne nun zwar durchaus frei seinem historischen Gewissen folgen, aber die wirkliche Freiheit der Exegese, von der er träume, sei noch nicht erreicht. Er werde dies wohl auch nicht mehr erleben, aber er wünsche sich doch, wenigstens wie Mose vom Berg Nebo noch auf das Gelobte Land einer von allen lehramtlichen Überwachungen und Fesseln frei gewordenen Exegese hineinblicken zu dürfen. Wir spürten damals, daß dem gelehrten Mann, der ein überzeugendes priesterliches Leben aus dem Glauben der Kirche heraus führte, immer noch nicht nur das seinerzeitige Dekret der Konsistorialkongregation auf der Seele brannte, sondern auch die verschiedenen Dekrete der Bibelkommission – etwa über die mosaische Authentizität des Pentateuch (1906), über den historischen Charakter der drei ersten Kapitel der Genesis (1909), über die Autoren und die Zeit der Komposition der Psalmen (1910), über Markus und Lukas (1912), über die synoptische Frage (1912) usw. immer noch als unangemessene Fesseln seiner exegetischen Arbeit im Wege standen. Immer noch war da das Gefühl, daß die katholischen Exegeten durch solche lehramtliche Entscheidungen an einer uneingeschränkten wissenschaftlichen Arbeit gehindert seien und so katholische Exegese gegenüber der protestantischen doch nicht ganz auf der Höhe der Zeit stehen könne, irgendwie in ihrem wissenschaftlichen Ernst von den Protestanten mit Recht in Frage gestellt werde. Und natürlich war da auch die Überzeugung wirksam, daß strenge historische Arbeit verlässlich die objektiven Gegebenheiten der Geschichte feststellen könne, ja, daß sie der einzige Weg sei, um der Geschichte gewiß zu werden und die biblischen Bücher, die ja historische Bücher sind, ihrem eigenen Sinn gemäß zu verstehen. Die Verlässigkeit und die Eindeutigkeit der historischen Methode stand für ihn unzweifelbar fest; der Gedanke, daß auch in die historische Methode philosophische Voraussetzungen einfließen und eine Reflexion über die philosophischen Implikationen der histori-



schen Methode nötig werden könne, kam ihm nicht. Philosophie erschien ihm wie vielen seiner Kollegen als etwas Störendes, das die reine Sachlichkeit der historischen Arbeit nur verunreinigen könnte. Und so stellte sich ihm die hermeneutische Frage nicht, die Frage nämlich, wie der innere Ort des Fragenden seinen Zugang zu einem Text mitbestimmt, so daß zuerst geklärt werden muß, wie man richtig fragt und wie man sein eigenes Fragen reinigen kann. Deshalb hätte ihm der Berg Nebo gewiß manche Überraschungen beschert, die durchaus außerhalb seines Gesichtsfeldes lagen.

Ich möchte nun versuchen, sozusagen mit ihm auf den Nebo zu steigen und aus der Perspektive von damals das Land abtasten, das wir in den letzten 50 Jahren durchschritten haben. Dabei mag es nützlich sein, sich an die Erfahrungen des Mose zu erinnern. Das Kapitel 34 des Deuteronomium beschreibt, wie Mose auf dem Nebo in das gelobte Land hineinschauen darf, das er in seiner ganzen Erstreckung sieht. Es ist sozusagen ein rein geographischer, kein historischer Blick, der ihm gewährt wird. Man könnte aber wohl sagen, daß das Kapitel 29 desselben Buches einen Ausblick nicht auf die Geographie, sondern auf die kommende Geschichte in und mit dem Land darstelle und einen ganz anderen, weit weniger tröstlichen Nebo-Blick überlieferte. Da heißt es: «Der Herr wird dich unter allen Völkern verstreuen, von einem Land der Erde bis zum anderen der Erde... Unter diesen Nationen wirst du keine Ruhe finden. Es wird keine Stelle geben, wohin du deinen Fuß setzen kannst...» (29,64f). Was Mose in diesem Innenblick gesehen hat, könnte man in die Aussage zusammenfassen: Freiheit kann sich selbst zerstören. Wenn sie ihr inneres Maß verliert, so hebt sie sich selber auf.

Was könnte nun ein historischer Nebo-Blick ins Land der Exegese der letzten 50 Jahre wahrnehmen? Zunächst vieles, was Maier tröstlich gewesen wäre, sozusagen die Erfüllung seines Traumes. Schon die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 hatte eine neue Sicht des Verhältnisses zwischen dem Lehramt und den wissenschaftlichen Ansprüchen historischer Lektüre der Bibel gebracht. Die sechziger Jahre bedeuten dann – um im Bild zu bleiben – sozusagen den Einzug ins Gelobte Land exegetischer Freiheit. Da ist zunächst die Instruktion der Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien vom 21. April 1964 zu nennen,<sup>2</sup> dann aber vor allem die 1965 verabschiedete Konzilskonstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung, mit der nun in der Tat ein neues Blatt im Zueinander von Lehramt und wissenschaftlicher Exegese aufgeschlagen wurde. Dieser grundlegende Text braucht hier nicht eigens gewürdigt zu werden. Er definiert zunächst den Begriff der Offenbarung, die ja nicht einfach mit ihrem geschriebenen Zeugnis, der Bibel, identisch ist und öffnet damit den weiten, zugleich historischen und theologischen Horizont, in dem sich Bibelauslegung bewegt, eine Auslegung, die in diesen Schriften nicht nur menschliche Bücher, sondern Zeugnis von göttlichem Reden sieht. So kann von da aus der Begriff der Überlieferung bestimmt werden, der ebenfalls über die Schrift hinausreicht, aber sie zu ihrem Zentrum hat, denn sie selbst ist vor allem und ihrem Wesen nach «Überlieferung». Das führt dann zu dem dritten Kapitel, über die Interpretation der Schrift, in dem auf eindrucksvolle Weise einerseits der ganze Anspruch historischer Methode als eines unerläßlichen Teils des exegetischen Mühens dargestellt wird, aber dann auch die eigentlich theologische Dimension der Interpretation erscheint, die dann – wie oben gesagt – wesentlich ist, wenn dieses Buch mehr ist als Menschenwort. Gehen wir weiter in unserer

Wanderung vom Nebo aus: Der Betrachter hätte sich wohl besonders darüber freuen müssen, was im Juni 1971 geschah: Mit dem Motu proprio *«Sedula cura»* hat Paul VI. die Bibelkommission völlig umstrukturiert, so daß sie nun nicht mehr ein Organ des Lehramts ist, sondern ein Begegnungsort zwischen Lehramt und Exegeten, eine Stätte des Dialogs, in dem sich die Vertreter des Lehramts und herausragende Exegeten treffen, um sozusagen miteinander die inneren Maße der Freiheit zu finden, die sie daran hindern, sich selbst zu zerstören und die sie damit erst zu wirklicher Freiheit erheben. Der Beschauer hätte auch die Freude erleben können, daß einer seiner herausragenden Schüler, Rudolf Schnackenburg, der Kommission zugehörte und er, der Beschauer, dadurch sozusagen nun plötzlich selbst in der Kommission saß, die ihm vorher so viel Kummer bereitet hatte. Nennen wir noch ein wichtiges Datum, das von dem gedachten Nebo aus in der Ferne erscheinen konnte: das Dokument der Bibelkommission *«L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa»* von 1993, in dem nun nicht das Lehramt den Exegeten von oben her Normen auferlegt, sondern diese selber die Maßstäbe zu umschreiben suchen, die den Weg der sachgemäßen Auslegung dieses besonderen Buches leiten müssen, das rein von außen gesehen eigentlich nur eine Literatursammlung von Schriften darstellt, deren Entstehung sich über ein rundes Jahrtausend hinzieht: Nur das gemeinsame Subjekt, aus dem diese Literatur geboren wurde – das wandernde Gottesvolk – macht diese Literatursammlung in all ihrer Vielfalt und äußeren Gegensätzlichkeit zu *einem* Buch; dieses Volk aber wiederum weiß, daß es nicht einfach aus Eigenem spricht und handelt, sondern sich dem verdankt, der es zu einem Volk macht: dem lebendigen Gott selbst.

Ist nun der Traum erfüllt? Haben die zweiten 50 Jahre der Bibelkommission das aufgelöst und als Unrecht beiseite geschoben, was die ersten 50 Jahre produziert hatten? Zur ersten Frage würde ich sagen, daß der Traum in Wirklichkeit überführt wurde und dabei auch korrigiert worden ist. Die reine Objektivität der historischen Methode gibt es nicht. Die Philosophie bzw. die hermeneutische Vorfrage ist einfach nicht auszuschneiden. Das wurde noch zu Lebzeiten Maiers zum Beispiel in Bultmanns Johannes-Kommentar deutlich, wo die Philosophie Heideggers nicht nur als Mittel zur Vergegenwärtigung des historisch Entfernten dient, sozusagen als Transportmittel, das das Damalige in unser Heute befördert, sondern auch als der Steg, der überhaupt in den Text hineinführt. Nun, dieser Versuch ist gescheitert, aber daß es die reine historische Methode – auch in profaner Literatur übrigens -- nicht gibt, ist deutlich geworden.<sup>3</sup> Es ist durchaus begreiflich, daß katholische Theologen in der Zeit, in der die Entscheidungen der damaligen Bibelkommission sie bei der sauberen Anwendung der historisch-kritischen Methode behinderten, neidisch auf die evangelischen Theologen hinüberblickten, die inzwischen mit dem Ernst ihrer Forschung ganz neue Erkenntnisse darüber vorlegen konnten, wie im Weg des Gottesvolkes diese Literatur, die wir Bibel nennen, gewachsen ist. Aber dabei haben wir viel zu wenig wahrgenommen, daß es auch das umgekehrte Problem in der evangelischen Theologie gab. Es wird zum Beispiel deutlich sichtbar in dem 1936 gehaltenen Vortrag von Bultmanns großem, später zum Katholizismus konvertierten Schüler Heinrich Schlier über die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten.<sup>4</sup> Die evangelische Christenheit stand damals in Deutschland in dem lebensgefährlichen Kampf zwischen den sogenannten deutschen Christen,

die das Christentum der Ideologie des Nationalsozialismus unterordneten und so zutiefst verfälschten einerseits und der bekennenden Kirche andererseits. In diesem Zusammenhang hat Schlier den Studenten der Theologie diese Worte zugerufen: «...Überlegen Sie einen Augenblick, was besser ist: daß die Kirche in geordneter Weise und nach reiflicher Überlegung einem Theologen das Lehramt wegen falscher Lehre wieder abnimmt, oder daß der einzelne in unverbindlicher Weise diesen oder jenen einen falschen Lehrer nennt und vor ihm warnt. Man darf ja doch nicht meinen, daß das Verurteilen aufhöre, wenn man jeden nach Gutdünken urteilen läßt. Hier ist konsequent nur die liberale Ansicht, daß es so etwas wie eine Entscheidung über die Wahrheit einer Lehre überhaupt nicht gibt, und deshalb jede Lehre ein bißchen wahr und alle Lehre in der Kirche zu dulden sei. Aber diese Ansicht teilen wir nicht. Denn sie leugnet, daß Gott wirklich unter uns entschieden hat...»<sup>5</sup> Wer sich daran erinnert, daß damals ein großer Teil der Evangelisch-Theologischen Fakultäten nahezu vollständig in den Händen der deutschen Christen war und daß Schlier aufgrund solcher Aussagen, wie ich sie eben zitierte, aus dem akademischen Lehramt ausscheiden mußte, kann auch die andere Seite der Problematik sehen.<sup>6</sup>

So kommen wir zu der zweiten, der abschließenden Frage: Wie sollen wir heute die ersten 50 Jahre der Bibelkommission bewerten? War dies alles nur eine tragisch zu nennende Gängelung der Freiheit der Theologie, eine Summe von Irrtümern, von denen wir uns in den zweiten 50 Jahren der Kommission befreien mußten, oder müssen wir diesen schwierigen Prozeß doch differenzierter betrachten? Daß die Dinge nicht ganz so einfach liegen, wie es im ersten Enthusiasmus des konziliaren Aufbruchs auszusehen schien, ist durch das eben Gesagte wohl schon deutlich geworden. Es bleibt richtig, daß das Lehramt mit den erwähnten Entscheidungen den Bereich der Gewißheiten überdehnt hat, für die der Glaube bürgen kann; es bleibt daher richtig, daß damit die Glaubwürdigkeit des Lehramts beeinträchtigt und der nötige Freiraum exegetischen Forschens und Fragens ungebührlich beeengt wurde. Aber es bleibt auch richtig, daß der Glaube in Sachen Schriftauslegung ein Wort zu sagen hat und daß daher auch den Hirten aufgetragen ist, Korrektive zu setzen, wo das besondere Wesen dieses Buches aus dem Blick kommt und eine nur vermeintlich reine Objektivität das Besondere und Eigene der Heiligen Schrift zum Verschwinden bringt. Insofern war ein Prozeß des Ringens um die rechte Hermeneutik der Bibel und um den richtigen Ort historisch-kritischer Exegese unerläßlich.

Mir scheint, daß man zwei Ebenen des Problems unterscheiden kann, um das es ging und geht. Die eine Ebene ist die Frage, wie weit die rein historische Dimension der Bibel reicht und wo ihr Besonderes beginnt, das sich der bloßen historischen Rationalität entzieht. Anders herum könnte man auch sagen, daß es sich um ein Problem innerhalb der historischen Methode selbst handelt: Was vermag sie zu leisten, und wo sind ihre inneren Grenzen? Welche anderen Weisen des Verstehens sind für einen Text dieser Art nötig? Der Prozeß des Ringens, der hier aufgegeben war, läßt sich in gewisser Hinsicht mit dem Ringen vergleichen, das durch die Affäre Galilei ausgelöst wurde. Bis dahin schien es, daß das geozentrische Weltbild mit der Offenbarungsaussage der Bibel unlöslich verknüpft sei; daß den Offenbarungskern auflöst, wer das heliozentrische Weltbild vertritt. Das Verhältnis von äußerer Anschauungsform und der eigentlichen Aussage des Ganzen mußte völlig



neu bedacht werden, und erst langsam konnten die Maßstäbe erarbeitet werden, die es gestatteten, die naturwissenschaftliche Rationalität und die eigene Botschaft der Bibel ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen. Ganz lösen läßt sich der Streit freilich nie, weil der von der Bibel bezeugte Glaube auch die materielle Welt einbezieht, also auch über sie eine Aussage macht – was ihre Herkunft im ganzen und die Herkunft des Menschen im besonderen angeht. Die Rückführung der ganzen uns begegnenden Realität auf bloß materielle Ursachen, die Verbannung des Schöpfergeistes in die Sphäre bloßer Subjektivität ist mit der Grundbotschaft der Bibel unvereinbar. Damit ist aber ein Streit über das Wesen wirklicher Rationalität selber gegeben; denn wenn eine rein materialistische Erklärung der Wirklichkeit sich als einzig möglicher Ausdruck der Rationalität darstellt, ist diese selbst falsch verstanden. Ähnliches ist im Bereich der Geschichte zu sagen. Zunächst schien es, als ob die grundsätzliche Zuweisung des Pentateuch an Mose oder die Autorschaft der einzelnen, von der Überlieferung genannten Verfasser der Evangelien, für die Verlässigkeit der Schrift und damit für den auf ihr gründenden Glauben unerlässlich sei. Auch da mußten sozusagen die Territorien erst langsam neu vermessen werden; das grundsätzliche Verhältnis von Glaube und Geschichte war neu zu bedenken: Eine solche Klärung konnte nicht von heute auf morgen glücken. Auch hier wird immer unkämpfter Raum bleiben. Die Meinung, der Glaube wisse als solcher überhaupt nichts von geschichtlichen Fakten und müsse dies ganz den Historikern überlassen, ist Gnostizismus: Sie entleibt den Glauben und macht ihn zur bloßen Idee. Aber für den Glauben, der aus der Bibel kommt, ist gerade der Realismus des Geschehenseins von innen her konstitutiv. Ein Gott, der nicht in die Geschichte eingreifen und sich nicht in ihr zeigen kann, ist nicht der Gott der Bibel. Daher ist die Realität der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria, die wirkliche Einsetzung des letzten Abendmahles durch Jesus, seine leibliche Auferstehung von den Toten – das heißt das Leersein des Grabes – ein Element des Glaubens als solchen, das er gegen vermeintliche bessere historische Erkenntnis verteidigen darf und muß. Daß Jesus wirklich in allem Wesentlichen der war, als den ihn uns die Evangelien zeigen, ist nicht historische Konjektur, sondern eine Sache des Glaubens. Einsprüche, die uns das ausreden wollen, sind nicht Ausdruck wirklicher wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern Selbstüberschätzung der Methode. Aber daß dabei vieles im einzelnen offen bleiben und dem Ringen verantwortungsbewußter Auslegung überlassen werden muß, das haben wir inzwischen gelernt.

So zeigt sich schon die zweite Ebene des Problems: Es geht nicht einfach um einen Katalog unentbehrlicher historischer Elemente des Glaubens. Es geht darum, was die Vernunft kann und warum Glaube vernünftig und Vernunft gläubig zu sein vermag. Inzwischen sind ja nicht nur die Entscheidungen der Bibelkommission korrigiert worden, die zu weit in den Bereich der rein historischen Fragen ausgegriffen hatten; inzwischen haben wir auch über die Weise und Grenzen historischer Erkenntnis dazugelernt. Werner Heisenberg hat im Bereich der Naturwissenschaft mit seiner Unsicherheitsrelation festgestellt, daß unser Erkennen nie reine Abbildung des Objektiven ist, sondern immer auch durch die Beteiligung des Subjekts, seinen Frageort und seine Fähigkeit des Wahrnehmens mitbestimmt ist. Das gilt natürlich in ungleich höherem Maß überall da, wo der Mensch selbst im Spiel ist oder gar, wo das Geheimnis Gottes sich vernehmbar macht. So stehen sich nicht mehr Glaube

und Wissenschaft, auch nicht mehr Lehramt und Exegese wie zwei in sich geschlossene Welten gegenüber. Der Glaube ist selbst eine Weise des Erkennens; ihn ausschalten zu wollen, produziert nicht die reine Sachlichkeit, sondern ist die Setzung eines Erkenntnisstandortes, der eine bestimmte Perspektive ausblendet und die zufälligen Bedingungen der gewählten Sicht nicht mehr wahrhaben will. Wenn man dagegen wahrnimmt, daß die Heiligen Schriften von einem Subjekt stammen, das auch heute lebt – vom wandernden Gottesvolk –, dann ist auch rational klar, daß dieses Subjekt beim Verstehen des Buches etwas zu sagen hat.

Das Gelobte Land der Freiheit ist spannender und vielgestaltiger, als der Exeget des Jahres 1948 sich vorstellen konnte. Die inneren Bedingungen der Freiheit sind sichtbar geworden. Sie setzt ein waches Hören, Erkenntnis der Grenzen der einzelnen Wege, den ganzen Ernst der Ratio, aber auch Bereitschaft zur Selbstbescheidung und Selbstüberschreitung voraus im Mitdenken und Mitleben mit dem Subjekt, das uns die vielfältigen Schriften des Alten und Neuen Bundes als ein einziges Werk – eben als Heilige Schrift – verbürgt. Wir sind zutiefst dankbar für die Öffnungen, die uns das II. Vaticanum als Frucht eines langen Ringens geschenkt hat. Aber wir verurteilen auch nicht einfach das Vorangegangene, sondern sehen es als notwendigen Teil eines Erkenntnisprozesses an, der angesichts der Größe des ergangenen Wortes und angesichts der Grenzen unseres Vermögens uns immer neu anfordern wird, aber gerade das ist schön. Und so können wir nach 100 Jahren Bibelkommission trotz aller Probleme, die dieser Zeitraum umschließt, dankbar und hoffnungsvoll auf den weiteren Weg vorausblicken.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura (Bologna 1993) Nr. 400a, S. 354ff.

<sup>2</sup> Ebd. Nr. 644-659, S. 682-697.

<sup>3</sup> Vgl. zu den hier in Frage stehenden methodologischen und hermeneutischen Problemen: I. de la Potterie ed altri, *L'esegesi cristiana oggi* (Piemme 1991); M. Reiser, *Bibel und Kirche*, in: *TThZ* 108 (1999) 62-81; ders., *Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik*, in: F. Sedlmeier (Hg.), *Gottes Wege suchend* (Würzburg 2003) 433-465; P. Grech, *La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna*, in: *St Pat* 49 (2002) 641-662.

<sup>4</sup> H. Schlier, *Der Geist und die Kirche* (Freiburg 1980) 225-240.

<sup>5</sup> S. 232.

<sup>6</sup> Ein anderer Aspekt des Problems Kirche und Exegese im Inneren des Protestantismus erscheint in dem autobiographischen Werk eines Maier-Schülers aus der Breslauer Zeit, des nachmaligen Münchener Exegeten Otto Kuss: *Dankbarer Abschied* (München 1981). Kuss erzählt darin, wie er «in der Nacht vor dem Beginn der Subdiakonatsweiheexerziten» das Priesterseminar in Breslau verließ und nach Berlin ging, um dort klassische Philologie zu studieren und die großen protestantischen Theologen zu hören, die dort lehrten: «...zahlreiche, grundsätzliche wie akzidentelle Bedenken und Zweifel hatten sich angesammelt und stauten sich jetzt, vor der... rasch nahenden Entscheidung» (S. 20). Dazu kam: «Alles, aber auch wirklich alles, was dem heranwachsenden »Wissenschaftler« wichtig schien, war von Protestanten, zumeist »liberalen« Protestanten, gedacht



und geschrieben worden...» (S. 23). Das Schlußergebnis dieses Studiums in Berlin war indes enttäuschend, so daß Kuss ins Breslauer Priesterseminar zurückkehrte und sich zum katholischen Priester weihen ließ. Er sagt dazu: «Aber wo es um ›Kirche‹ ging, schien auch hier eine Konfliktsituation zu bestehen: der Professor auf dem Katheder..., für den die ›Bibel... ein Buch wie alle anderen Bücher war... und der Pastor in der Kirche mit der Bibel... mit der Auslegung durch die Bekenntnisschriften in der Hand auf der Kanzel... – das deckte sich nicht so leicht. Allmählich und zuletzt kam ich zu der... Erkenntnis, daß die ›heilige Schrift... in der verwegenen Zuversicht der römisch-katholischen Kirche in besseren Händen war als unter der Obhut der anscheinend unendlich variierenden professoralen Möglichkeiten, wie sie in der weiten Welt des Protestantismus vor-exerziert wurden...» (28f). Tragischerweise hat Kuss gerade im nachkonziliaren Klima der völligen Freiheit der Exegese den Glauben verloren; ihm schien nun die liberale Meinung bestätigt, daß «die Bibel ein Buch wie alle anderen Bücher war»; er konnte nicht mehr sehen, «daß es sich dabei um etwas konkurrenzlos Unvergleichbares, um ein Fundamentales handelte» (28f). So schildert sein Buch seinen «Abschied» vom Glauben der Kirche, von seiner eigenen Vergangenheit als katholischer Exeget.



